جوهر القانون

(دراسة متعمقة فى فلسفة القانون

لطلبة معهد البحوث والدراسات العربية بجامعة الدول العربية)



الدكتور

سمير تناغو

استاذ القانون المدنى

كلية الحقوق - جامعة الاسكندرية



٠٠٢٠١٠٠٣٧٣٨٨٢٢

جوهر القانون

(دراسة متعمقة في فلسفة القانون لطلبة معهد البحوث
والدراسات العربية بجامعة الدول العربية)

دكتور
سميـــر تناغـــو
أستاذ القانون المدني
كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولي
2014م

الناشر
مكتبة الوفاء القانونية
محمول: 00201003738822 الإسكندرية

«نحن نبحث عن التفرقة بين العدل في ذاته والعدل داخل المجتمع»

(أرسطو، الأخلاق 5، 6 ، 4)

تقديم :

بقلم

وائل أنور بندق[أ]

ماجستير في القانون

عضو الجمعية المصرية للقانون الدولي

طلب مني أستاذي الدكتور سمير تناغو ان أعد الباب الثاني من كتابه "النظرية العامة للقانون" للطبع بهدف تدريسه كمحاضرات لطلبة معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية ، ولنشره ككتاب مستقل يستفيد منه كل من يرغب في دراسة فلسفة القانون .

وعنوان هذا الكتاب هو " جوهر القانون " ، وهو يتناول كل موضوعات فلسفة القانون ، وكل نظريات فلاسفة القانون، منذ أفلاطون إلى سارتر ، بطريقة متعمقة وواضحة ينفرد بها هذا الكتاب وحده .

(أ) باحث ومحاضر في القانون ، قام بتأليف العديد من الكتب والأبحاث القانونية منفرداً ، كما اشترك مع العديد من كبار فقهاء القانون في العديد من الكتب سواء بطريق الإشتراك في التأليف أو بطريق تنقيح مؤلفاتهم، كما قام بإعداد العديد من الموسوعات التشريعية لقوانين البلاد العربية، بهدف وضع قاعدة بيانات متكاملة للبنية التشريعية العربية .

وتتميز كتابات الدكتور سمير تناغو في فلسفة القانون بالوضوح النادر وهو ما أبرزه الأستاذ الدكتور إسماعيل غانم أحد أعمدة القانون المدني في مصر ، في مقال كتبه تعليقاً على نظرية الإلتزام القضائي ، وهي النظرية التي وضعها الدكتور سمير تناغو في رسالته للدكتوراه التي نوقشت أمام كلية الحقوق بجامعة باريس في 19 فبراير 1964 ، والتي أثبت فيها أن حكم القاضي يمكن أن يكون في بعض الحالات مصدراً جديداً للإلتزام بجانب المصادر الخمسة المعروفة منذ عهد القانون الروماني . ويقول الدكتور إسماعيل غانم في تعليقه:

" الأمر الذي لا يحتمل خلافاً إن هذه الرسالة تمثل طرازاً نادراً بين رسائل الدكتوراة التي يقدمها شباب الفقه المصري ، طراز نادر أولاً في توغله في مجالات فلسفة القانون ، وهي مجالات قل أن يطرقها رجال القانون في مصر، والصفحات التي خصصها المؤلف لدراسة موقف المذاهب الفلسفية المختلفة من أفلاطون إلى سارتر ، عن علاقة العقد بالأخلاق تنم عن سعة أفاقه الثقافية ، وتتميز بوضوح نادر .... لا يتأتى للكاتب إلا بعد وضوح الفكرة نتيجة لبحث طويل وتأمل جاد ".

ويقول الدكتور سمير تناغو في مقدمة كتاب النظرية العامة للقانون " إن الوضوح النادر المشار إليه في هذا التعليق ، لا يرجع الفضل فيه إلينا بل يرجع إلى الفلاسفة أنفسهم ، الذين رجعنا إلى مؤلفاتهم مباشرة ، دون أن نستعين في ذلك بالمؤلفات

الوسيطة التي يضعها الشراح والمفسرون ، وقد كانت دهشتنا عظيمة عندما وجدنا مؤلفات هؤلاء الفلاسفة في غاية الوضوح والسهولة واليسر، وهو ما دعانا إلى الإعتقاد بأن السبب في إشتهار الفلسفة بالصعوبة والغموض والتعقيد لا يعود إلى الفلاسفة ، وإنما يعود إلى المتفلسفين ".

ويقول الدكتور سمير تناغو أنه – منذ نحو خمسين عاماً لم يكف أبداً عن التأمل في موضوعات فلسفة القانون وإلقاء المحاضرات بها ، سواء في كلية الحقوق أو خارجها وأنه يعايش فلاسفة القانون ويعيش معهم كأصدقاء معاصرين له وهو شعور يود أن ينقله إلى قارئي هذا الكتاب .

وإذا كنا قد تحدثنا عن موضوع الكتاب فإن الأمر يقتضينا أن نتحدث عن صاحب هذا الكتاب .

ولد الدكتور سمير تناغو في طهطا بسوهاج عام 1938 لوالده المحامي الكبير آنئذ الأستاذ عبد السيد تناغو ، وتخرج في كلية الحقوق جامعة الإسكندرية عام 1958 بتقدير جيد جداً مع مرتبة الشرف ، ثم عين معيداً بجامعة عين شمس، وحصل علي دبلومي القانون الخاص والشريعة الإسلامية ، ثم أوفد إلي فرنسا في بعثة علمية للحصول علي الدكتوراة فحصل منها علي دبلوم في القانون الروماني ثم حصل علي درجة الدكتوراة عام 1964 في نظرية الإلتزام القضائي، وفي هذه الرسالة بزغ نبوغه الفقهي المبكر، ففيها أكد وبطريقة لا تدع

مجالاً للشك أن حكم القاضي في بعض الأحيان يكون مصدراً من مصادر الإلتزام ، وبذلك يكون قد أضاف مصدراً جديداً من مصادر الإلتزام رغم أن الفكر القانوني لم يعرف سوي خمسة مصادر للإلتزام (العقد ، الإرادة المنفردة، العمل غير المشروع ، الإثراء بلا سبب، القانون) ورغم أن نظرية الإلتزام من النظريات المجردة التي تستعصي علي التجديدات المتهورة كما يقول أحد كبار الفقهاء الفرنسيين .

وقد أثارت هذه الرسالة وقتها الإعجاب الشديد في الوسط الأكاديمي وكتبت عنها التعليقات الإيجابية في الدوريات الفرنسية والعربية ، وقد حصلت علي جائزة أحسن الرسائل وطبعت في فرنسا عام 1965 ، ولعل ذلك هو مادفع الدكتور سمير تناغو إلي متابعة ذات الإتجاه في السبعينات عندما نشر بحثه القيم بعنوان " القرار الإداري مصدر للحق " والذي أكد فيه أيضاً أن القرار الإداري في بعض الأحيان يكون هو الآخر مصدراً من مصادر الإلتزام ، وبذلك تبدو قيمة إسهام هذا الرجل ، فبينما الفكر القانوني بأكمله لم يقدم سوي خمسة مصادر للإلتزام نجده يقدم مصدرين جديدين للإلتزام .

ولدي عودته إلي مصر عين مدرساً للقانون المدني بكلية الحقوق جامعة عين شمس في الفترة من 1964 حتي 1966 ونقل بعد ذلك إلي كلية الحقوق جامعة الإسكندرية ، وفي عام 1967 أصدر كتابه " التأمينات العينية " والذي أصبح فيما بعد

مرجعاً هاماً لكل من يكتب في هذا الموضوع لدرجة أن إمام الفقه القانوني المغفور له العلامة الدكتور عبد الرزاق السنهوري باشا جعل هذه الكتاب ضمن مراجعه الأساسية عند كتابة الجزء العاشر والأخير من كتابه الشامخ " الوسيط في شرح القانون المدني " ، والمتتبع لحواشي هذا الجزء يلحظ بوضوح شديد كيف كان كتاب الدكتور سمير تناغو مرجعاً أساسياً للسنهوري وهو أمر يقطع - علي أي حال- بنبوغ الاول وتفوقه وعظمة الثاني وتواضعه .

وقد توالي الإنتاج الفقهي المتميز للدكتور سمير تناغو فكان كتابه الهام "النظرية العامة للقانون " المرجع العربي الأساسي في موضوعه والذي جمع فيه جمعاً فريداً بين قواعد المدخل للقانون وأصول فلسفة القانون ، ولا أعتقد أنني سأكون مغالياً أو أن أحداً سوف يخالفني إذا قلت بأن هذا الكتاب هو أعظم كتاب في موضوعه ولا يقف إلي جواره أي كتاب آخر اللهم إلا كتاب المرحوم الدكتور حسن كيرة " أصول القانون ".

وتعددت كتابات الدكتور سمير تناغو لتغطي أغلب موضوعات القانون المدني فصدر له " النظرية العامة للإثبات " و"عقد البيع " و " عقد الإيجار" و" نظام التأمينات الإجتماعية "و"أحكام الأسرة لغير المسلمين من المصريين" كما نشر أبحاثاً علمية محكمة في كبريات الدوريات القانونية منها " مصطلح الأحوال الشخصية من مخلفات الإمتيازات الأجنبية وتعدد جهات

القضاء " و"التأمينات العينية علي الطائرات " و " القانون والإرادة" و " الذهب والقانون " و" الدول النامية وبعض مشاكل التمويل الإنمائي ".

وخلال المشوار العلمي للدكتور سمير تناغو لابد أن يستوقفنا بحثان لافتان للنظر أولهما هو " طبيعة حق المستأجر في الفقه الإسلامي الحنفي " فقد كتبه عندما كان معيداً بكلية الحقوق، وغاص في بطون كتب الفقه الإسلامي لكي يخرج هذا البحث القيم، الذي نشرته له أكبر المجلات القانونية المتخصصة آنذاك وهي مجلة المحاماة والتي نشرته علي ثلاثة أعداد، وقال عنه العلامة الشيخ زكي الدين شعبان أنه بحث يصلح كرسالة علمية ، وثاني هذين البحثين هو " رهن المال المستقبل " حيث نشر في المجلة الفصلية للقانون المدني وهي من أكبر الدوريات القانونية المتخصصة في فرنسا والتي لا تنشر إلا الأبحاث العلمية الرصينة لكبار القانونيين، ولم يحدث أن نشر فيها أحد الفقهاء العرب من قبل الدكتور سمير تناغو أو من بعده .

هذا هو الوجه الأكاديمي للدكتور سمير تناغو ، وللرجل وجه آخر هو الوجه الفكري ، فقد نشر الرجل الكثير من المقالات علي مدار العشرين سنة الماضية، وذلك في الصحف والمجلات المختلفة كالأخبار والأهرام والوفد والمصور وروزاليوسف والفجر ، وهي مقالات تبرز بوضوح أنه كان

ومازال مهموماً بقضايا أمته وغارقاً فيها حتي النخاع ، وقد قمنا بتجميع هذه المقالات وأصدرناها في كتاب بعنوان " الأفكار الكبري في السياسة والقانون ".

ولا يمكنني أن أنهي هذه المقدمة إلا بعد أن أشهد شخصياً أمام الله والتاريخ أن هذا الرجل هو إنسان عظيم بقدر ماهو فقيه عظيم، فهو عظيم في علمه ، عظيم في أخلاقه ، عظيم في تواضعه ، ولسوف أتذكر ماحييت أن هذا الرجل قد منحني شرف تنقيح بعض كتاباته القانونية العظيمة ، وهو تكليف وتشريف سوف أعتز بهما علي مدار حياتي العلمية .

وائل أنور بندق
ماجستير في القانون
عضو الجمعية المصرية للقانون الدولي
waelbondok@yahoo.com



تمهيـــد

1- القانون والإرادة:

العلاقة بين القانون والإرادة تدخل في تعريف القانون وتتصل بجوهره وأساس وجوده. فالقانون هو مجموعة القواعد التي تصدر عن إرادة الدولة، وتنظم سلوك الهيئات والأفراد الخاضعين لهذه الدولة أو الداخلين في تكوينها.

وطبقاً لهذا التعريف فإن القانون هو نفسه عمل إرادي صادر عن إرادة الدولة. وفي نفس الوقت فإن الظاهرة التي يحكمها القانون هي ظاهرة إرادية.

وعلى وجه التحديد فإن الظاهرة التي يحكمها القانون هي إرادة إنسانية، سواء كانت إرادة شخص عادي أو هيئة عامة أو سلطة من سلطات الدولة.

وإرادة الإنسان لا تمكن السيطرة عليها بطريقة حاسمة. وأكبر شاهد على ذلك أن أحكام القانون لا تحترم دائماً، بل تقع لها مخالفات كثيرة من الأشخاص المخاطبين بها. وتأخذ هذه المخالفات في بعض الأحيان شكل الجرائم الخطيرة التي تهز كيان المجتمع، وتهدد شعور المواطنين بالأمن والسلام.

وتفسير ذلك أن إرادة الإنسان – وهي الظاهرة التي يحكمها القانون – تعني بحسب طبيعتها القدرة على الإختيار، أي القدرة على الرفض أو القبول.

وقدرة الأفراد على رفض ما يقرره القانون تظل قائمة حتى ولو ترتب على هذا الرفض توقيع جزاء على الشخص الذي صدر عنه، ولذلك يقال أن القانون لا يلزم ولكنه لا يحتم، وفي هذا يوجد الفارق الأساسي بين القانون الذي ينظم المجتمع، وبين القوانين العلمية التي تصف الطبيعة.

فالقانون الذي ينظم المجتمع يأمر، أما القانون الذي يصف الطبيعة فإنه يسجل الواقع فقط. ولهذا السبب فإن قواعد القانون التي تنظم المجتمع توصف بأنها قواعد تقويمية، وهو وصف يصدق على قواعد الأخلاق أيضاً. أما قواعد القانون التي تصف الطبيعة فهي توصف بأنها قواعد تقريرية. والقواعد الأولى تتصور بالنسبة لها المخالفة، أما القواعد الثانية فلا تتصور بالنسبة لها أدنى مخالفة[1].

ويؤدي هذا الفهم إلى وضع تقسيم ثنائي كبير للعلوم المختلفة، وهو تقسيمها إلى علوم تقريرية وفي مقدمتها علم الطبيعة وإلى علوم تقويمية تشمل أساساً القانون والأخلاق.

---

(1) راجع في هذا الموضوع:
KANT, Fondements de la metaphysique des moeurs, trad. Par Victor Dallos, Paris, p. 123, 146;
HENRI BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, P.U.E. éd. 100, Paris 1961, p. 4, 5, 129.
وراجع كتابنا النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف ، فقرة 10.

والفارق الأساسي بين هذين القسمين يوجد في نوع الظاهرة التي يحكمها كل علم. فإذا كانت الظاهرة غير إرادية فإن العلم الذي يحكمها يكون علماً تقريرياً. أما إذا كانت الظاهرة إرادية فإن العلم الذي يحكمها يكون علماً تقويمياً.

ودراسة القانون هي دراسة لأحد العلوم التقويمية، لأن الظاهرة التي تحكمها قواعد القانون هي إرادة الإنسان، وتهدف هذه القواعد إلى تقويم هذه الإرادة بما يجعلها متفقة في سلوكها مع الأحكام التي تتضمنها. فالقانون يقوم سلوك الأفراد ويأمرهم باتباع طريق معين في حياتهم. وبعبارة أخرى فإن الإنسان لا تكون له حرية مطلقة في ظل القانون، بل تتقيد حريته بما يتضمنه القانون من أحكام.

وهنا يبرز أكثر من سؤال هام: هل هناك أثمن عند الفرد من حريته المطلقة؟ وهل هناك ما يدعو الإنسان إلى ترك حريته المطلقة والخضوع لقيود القانون؟ وإذا كان المشاهد أن كل الأفراد في جميع الدول يخضعون لحكم القانون بالفعل فهل يستجيب ذلك إلى طبيعة الإنسان؟ أم يرجع إلى إعتبارات أخرى؟ وما هي هذه الإعتبارات؟ وهل هناك أمل أن تعود للإنسان حريته المطلقة مرة أخرى؟

والواقع ان هذه الأسئلة تمثل أهم ما شغل الفكر الإنساني منذ بدأ الإنسان في التفكير. ولا يوجد فيلسوف واحد

يستحق هذا الاسم لم يحاول أن يضع إجابات على هذه الأسئلة أو على بعضها. والواقع أن كل الفلاسفة في جانب كبير من نشاطهم يعتبرون فلاسفة قانون أو رجال قانون. بل هم أهم رجال القانون على الإطلاق. ولذلك لا يستطيع أي دارس للقانون أن يصل إلى فهم شيء من أصول القانون ومبادئه إلا بالرجوع إلى كتب هؤلاء الفلاسفة ومتابعتهم في تأملاتهم، وهو ما سنحاول القيام به في هذا الباب، **مع ملاحظة ما يأتي:**

1- أن الفكر الفلسفي القانوني المعاصر لم يتخط حتى الآن أفكار الفلسفة اليونانية التي لا زالت تحتل مكاناً مرموقاً بين الفلسفات الحديثة.

2- أنه لا يوجد فيلسوف واحد في تاريخ الفلسفة كلها، بإستثناء "نيتشه" ينادي بإطلاق الحرية لإرادة الإنسان، كما وأن مذهب "نيتشه" وهو المذهب الإرادي الوحيد في تاريخ الفلسفة لم يؤد مع ذلك إلى تحرير إرادة الإنسان، بل أدى إلى تحطيمها وسحقها بغير حدود.

3- بإستثناء نيتشه فإن كل الفلاسفة يؤمنون بضرورة إلتزام الإرادة بقيود معينة. ويشمل هذا الإتجاه جميع الفلسفات بما في ذلك الفلسفة الوجودية التي اشتهرت بأنها تنادي بالحرية المطلقة لإرادة الإنسان وهي شهرة غير صحيحة على إطلاقها.

4- توجد فلسفات أخرى عرفت خطأ بأنها فلسفات إرادية ، كفلسفة العقد الإجتماعي لأصحابها هوبز ولوك وجان جاك روسو ومن قبلهم أفلاطون، وكذلك فلسفة سلطان الإرادة لصاحبها "كانت". والصحيح أن هذه الفلسفات كلها ليست فلسفات إرادية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، بل على العكس فإنها تتجه بكل وضوح إلى تقييد حرية الإرادة.

5- الإتجاه العام في الفلسفة وهو الذي يهدف إلى تقييد حرية الإرادة لا يقصد من ذلك الإنتقاص من إرادة الإنسان بل على العكس يقصد المحافظة عليها إلى أقصى درجة ممكنة.

6- بجانب هذا الإتجاه العام في تقييد حرية الإرادة من أجل المحافظة عليها ، فإنه توجد إتجاهات أخرى ترى أن حرية الإرادة لا وجود لها على الإطلاق. ويشمل هذا الإتجاه المتشككين أمثال باسكال، والماديين أمثال كارل ماركس.

وهكذا فإن إرادة الإنسان في نظر فلاسفة القانون إما خاضعة لقيود تؤدي إلى المحافظة عليها ، أو مطلقة من كل قيد بما يؤدي إلى تحطيمها ، أو غير موجودة على الإطلاق.

وحتى نستعرض كل هذه الإتجاهات، لابد أن نبدأ بدراسة النظرية التقليدية عن القانون الطبيعي وهي نظرية أرسطو والتي لا تزال تحتل مكان الصدارة حتى الآن في القانون الحديث.

ثم ندرس بعد ذلك نظريتي العقد الإجتماعي وسلطان الإرادة اللتان اشتهرتا خطأ بأنهما من النظريات الإرادية، وهما في الواقع تعبران بطريقة جديدة عن نظرية القانون الطبيعي السابق الإشارة إليها.

ثم ندرس أيضاً الإنحراف الذي حدث في نظرية القانون الطبيعي على يد "هوبز" وعلى يد "هيجل"، وهو إنحراف يبرر الإستبداد.

وندرس كذلك النظريات المنكرة أصلاً لوجود الإرادة سواء رجع ذلك إلى فلسفة الشك عند باسكال أو إلى الفلسفة المادية عند ماركس.

وندرس بعد ذلك الفلسفة الإرادية الوحيدة في تاريخ الفكر الفلسفي، ثم ندرس أخيراً الإتجاهات المعاصرة .



الفصل الأول

نظرية أرسطو في القانون الطبيعي

2- الإنسان حيوان إجتماعي:

أرسطو هو أعظم الفلاسفة، وكان القديس "توماس الأكويني" يشير إليه فقط باسم الفيلسوف Le philosophe على أساس أنه فيلسوف الفلاسفة، أو أنه وحده الفيلسوف بين الفلاسفة. وأرسطو هو صاحب نظرية القانون الطبيعي التي لم يتخطها الفكر الإنساني حتى الآن، والتي يأخذ بها المشرع المصري في المادة الأولى من القانون المدني.

ونقطة البداية في هذه النظرية أن الإنسان حيوان إجتماعي بطبعه، فهو لا يستطيع أن يعيش منعزلاً عن الناس، بل لا بد أن يعيش كل إنسان مع غيره من الناس في مجتمع سياسي منظم، وهو ما يطلق عليه اسم المدينة La Cité بحسب اللغة التي كان يستخدمها أرسطو، أو الدولة L`Eat بحسب اللغة التي نستخدمها في الوقت الحاضر. "ومن الواضح كما يقول أرسطو، أن المدينة ترجع إلى طبيعة الأشياء، أما الإنسان فإنه أيضاً بحسب الطبيعة قد خلق من أجل المجتمع السياسي. فإذا وجد شخص، يعيش بحكم طبيعته لا بحكم المصادفة، بغير وطن ينتمي إليه، لكان شخصاً كريهاً، أعلى بكثير من مستوى الإنسان، أو أقل بكثير من مستواه، ولكان هذا الشخص كما يقول هوميروس، كائناً بغير مأوى، بغير أسرة، وبغير قوانين. ومثل هذا الشخص لا يفكر إلا في الحرب، ولا يتقيد بأي قيد،

ويكون كالطائر المفترس مستعد دائماً للإنقضاض على الآخرين"[1].

وإذا كان الفرد قد وجد من الناحية التاريخية قبل أن توجد المدينة أو الدولة، إلا أن الطبيعة قد تصورت وجود الدولة قبل أن تتصور وجود الفرد. "فالدولة أو المجتمع السياسي، كما يقول أرسطو، هي أول شيء اقترحته الطبيعة، فالكل بالضرورة يسبق الجزء، وما المجتمعات المنزلية والأفراد إلا الأجزاء المكونة للمدينة. وهذه الأجزاء تتعلق بالجسم كله، وتتميز بقوتها ووظائفها الخاصة، ولكنها تصبح عديمة الفائدة إذا فرقناها عن بعضها، كالأيدي والأرجل إذا انفصلت عن الجسم أصبحت لا تحمل إلا الاسم والمظهر دون الحقيقة. وهكذا أفراد المدينة لا يستطيع واحد منهم أن يكفي نفسه بنفسه. وأي شخص لا يحتاج إلى غيره من الناس أو لا يرغب في البقاء معهم، هو إما إله أو وحش، وعلى هذا النحو فإن الميل الطبيعي يحمل الناس جميعاً على هذا النوع من المجتمع"[2].

والطابع المميز للمجتمع السياسي، والذي يفصل بينه وبين أي مجتمع آخر هو طابع الخضوع للقانون والعدل، فإن "إحترام القانون هو أساس الحياة المدنية"[3].

---

(1) Aristote, Politique, Pibliothèque de la Science Politique, Paris 1950, Introduction, p. 6.
(2) Aristote, Politique, op. cit., p. 7.
(3) Aristote, Politique, op. cit., p. 8.

3- الهدف من الدولة:

إذا كان الإنسان يميل بطبيعته إلى الحياة داخل مجتمع سياسي منظم يخضع للعدل والقانون. وإذا كانت الدولة تسبق الأفراد من حيث ضرورة وجودها، إلا أن الدولة لا تعتبر هدفاً في ذاتها بل أن لها هدفاً تسعى إلى تحقيقه، والوصول إلى هذا الهدف يجعل المجتمع السياسي دولة حقيقية، كما أن عدم الوصول إلى هذا الهدف يجعل من المجتمع السياسي دولة من حيث الإسم فقط.

والهدف الذي تسعى إليه كل دولة بحسب طبيعة الأشياء، ليس هو حماية أفرادها من الإعتداءات الخارجية، وليس هو تبادل السلع والخدمات، وإلا أصبحت كل الدول التي تعقد فيما بينها إتفاقات عدم إعتداء أو إتفاقات تجارية دولة واحدة، والواقع غير ذلك. ولكن الهدف من كل دولة هو تحقيق الخير العام للجميع، أي أن يعيش كل فرد حياة أفضل "فالإنسان لا يوجد داخل الدولة لمجرد أن يعيش مع غيره، بل ليعيش مع غيره بطريقة أفضل"[1]، وكل المؤسسات داخل الدولة ليست سوى وسائل لإدراك هذا الهدف. ويمكن أن نسمي الحياة الأفضل التي تهدف الدولة إلى تحقيقها بأنها الحياة السعيدة

---

(1) Aristote, Politique, op. cit., Ch. 5, p. 44.

الشريفة، كما وأن المجتمع المدني ليس هو الحياة المشتركة، بقدر ما هو مجتمع الشرف والفضيلة"[1].

وهناك تلازم كامل بين السعادة والفضيلة، ومن المؤكد أن أي شخص لا يستطيع أن يدرك السعادة إلا بقدر ما يكون لديه من فضيلة وبقدر ما يحرص في تصرفاته على مراعاة الفضيلة. والدليل على ذلك أن الله وهو لا شك سعيد لا يستمد سعادته من أي أموال يملكها بل من صفاته الذاتية الأساسية. فالسعادة شيء آخر غير الثراء.

وكما يصدق ذلك على الأفراد فهو يصدق أيضاً على الدول. فمن المستحيل أن تكون الدولة سعيدة، وبالتالي فإنه من المستحيل أن تصبح الدولة دولة حقيقية إذا اختفت منها الفضيلة.

وإذا كانت الفضيلة لازمة لوجود الدولة ووجود الأفراد على السواء، فإنه يحسن أن يوجد بجانبها أيضاً شيء من اليسر المادي حتى تمكن مباشرتها[2].

وعندما تصبح الفضيلة هي الأساس في تصرفات الأفراد وفي نظام الدولة، فإنه يحدث في الحال إنسجام كامل بين الخير العام للدولة والخير الخاص للأفراد[3].

(1) Aristote, Politique, op. cit., Ch. 5, p. 46.
(2) Aristote, Politique, op. cit., Ch. 5, p. 47, 48.
(3) Aristote, Politique, op. cit., Ch. 5, p. 48-50.

وهكذا إذا كانت الدولة من صنع الطبيعة، إلا أنها لاتحقق السعادة دائماً بذاتها ولذاتها، بل لا بد من إقامتها على أساس من الفضيلة. فما هو المقصود بالفضيلة؟

4- العدل أساس الدولة:

تتضمن الأخلاق عند أرسطو أربعة فضائل هي: الأمانة والشجاعة والعدل والحذر. ولكن هناك فضيلة واحدة من هذه الفضائل الأربعة تحتويها جميعاً، وتعتبر لهذا السبب مرادفة للأخلاق، وهي فضيلة العدل[1]. فالعدل يشمل كل الفضائل وهو الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الدولة لتحقيق الغاية منها وهي الخير العام للمجموع والخير الخاص لكل فرد.

والعدل هو القانون الطبيعي الذي يجب أن توضع على أساسه القوانين الصادرة عن إرادة المشرع. كما أن العدل هو الأساس الذي تستمد منه هذه القوانين قوتها الملزمة للأفراد. فالعدل يقتضي إطاعة القوانين التي تسنها الدولة.

وفي عبارة هامة يقول أرسطو أن "العدل يجعلنا نحترم القوانين والمساواة"[2]، ويقول أيضا انه "نظراً لأن كل ما يصدر من المشرع هو قانون فإننا نعلن أن نصوص كل هذه القوانين عادلة"[3]. وقد تدعو هذه العبارات إلى الإعتقاد بأن أرسطو يخلط

---

(1) Aristote, Ethique de NICOMAQUE, 5, 1, 15.
(2) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 1, 8.
(3) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 1, 12.

بين العدل وهو القانون الطبيعي، وبين ما يصدر عن المشرع وهو القانون الوضعي. ولكن الواقع أن أرسطو يقصد من هذه العبارات أن القانون الوضعي يستمد قوته الملزمة وأسباب وجوده من العدل وهو القانون الطبيعي. ومعنى هذا أن العدل وهو فضيلة الفضائل وأساس الدولة يفرض على كل فرد أن يطيع القانون الذي يصدر عن المشرع وأن يخضع إرادته لإرادة المشرع.

والعدل لا يقتضي إخضاع إرادة الفرد لإرادة القانون لمجرد حرمان الفرد من حريته المطلقة، وإنما لتأكيد الأساس الذي تقوم عليه الدولة وهو ما يؤدي إلى تحقيق السعادة لمجموع الأفراد في هذه الدولة ولكل فرد على حدة في نفس الوقت.

أما أن أرسطو لا يخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي فهذا ما يقوله هو نفسه بوضوح من ضرورة التفرقة بين العدل في ذاته وهو القانون الطبيعي، وبين العدل داخل المجتمع وهو القانون الوضعي[1]. ولذلك فإن أرسطو لا ينكر الواقع من أن القانون الوضعي قد يخالف القانون الطبيعي بحيث يصبح محققاً للظلم وليس للعدل. ولذلك فإن العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي تنحصر في أمرين أولهما أن القانون الطبيعي يقتضي من الأفراد إطاعة القانون الوضعي أياً كان العدل الذي يحققه، ونظراً لأن القانون الوضعي "ليس واحداً في كل الدساتير، فإن العدالة تكون بالضرورة مختلفة في كل

(1) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 6, 4.

واحد منها"[1]. ومع ذلك تنبغي إطاعة القوانين مهما اختلفت قدرتها في التعبير عن العدل في ذاته. والأمر الثاني هو أن المشرع وهو يضع بإرادته القوانين الملزمة للأفراد، ينبغي أن يلتزم هو نفسه في وضع هذه القواعد مبادئ القانون الطبيعي الذي يستمد منه القانون الوضعي قوته الملزمة. ونزيد من إيضاح هذين الأمرين فيما يلي:

5- خضوع الأفراد لأحكام القانون:

حسب نظرية القانون الطبيعي فإن إرادة الأفراد تخضع لأحكام القانون، وبالتالي فإن الفرد يفقد حريته المطلقة في أن يفعل ما يشاء، بل ينبغي أن تكون أفعاله منسجمة مع أحكام القانون الآمرة. أما القول بحرية الفرد في أن يفعل ما يحلو له، فهو على حد تعبير أرسطو نوع من "السوفسطائية البائسة"[2].

والإحترام للقانون يصل إلى درجة يمكن فيها أن نعرف العدل وهو القانون الطبيعي بأنه هو ما يأمر به المشرع، أي أن نعتبر القانون الوضعي تعبيراً عن القانون الطبيعي، ولا يعني هذا الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، وإنما يعني أن الخضوع للقانون الوضعي هو مما يقضي به القانون الطبيعي.

(1) Aristote, Politique, Liv. 4, Ch. 18, p. 195.
(2) Aristote, Politique, ibid., Liv. 4, Ch. 18, p. 198.

وما دمنا نقول بذلك فإن التضحية بالإرادة المطلقة للفرد تكون من أجل قيمة أسمى منها، وهي العدل أو الأخلاق أو الفضيلة أو القانون الطبيعي، وكل هذه مترادفات تعبر عما ينبغي أن تقوم على أساسه الدولة من أجل تحقيق وجودها الحقيقي، وهو الوجود الذي لا غنى عنه من أجل وجود الأفراد أنفسهم وتحقيق السعادة لكل منهم.

ويترتب على ذلك أن الفرد إذ يضحي بحريته المطلقة فإنما يكتسب قيمة أسمى وهي الفضيلة، ويحقق هدفاً أعلى وهو السعادة.

ولكن الطاعة للقانون الوضعي لا تكون واجبة في جميع الأحوال، بل ينقضي واجب الطاعة في الحالات الخاصة التي يكون فيها نظام الحكم في الدولة إستبدادياً ظالماً. ففي هذه الحالات يظهر بوضوح أن القانون الوضعي لا يعبر عن القانون الطبيعي بل يسير في إتجاه معاكس له، وفي هذه الحالات يصبح القانون الوضعي مخالفاً للعدل ومخالفاً للطبيعة وغير واجب الإحترام. ويصبح من المشروع مقاومة الحكومات الإستبدادية، فهي على حد تعبير أرسطو حكومات "ضد الطبيعة"[1]. ولكن هذا الفرض لا يتحقق إلا في الحالات النادرة التي يصبح فيها طغيان الحكومة واضحاً لا يقبل الشك، أما في الحالات الكثيرة التي توجد بها عيوب في بعض القوانين دون أن يصل

---

(1) Aristote, Politique, Ibid., Liv. 3, Ch. 12, p. 127.

الأمر إلى درجة الظلم المشار إليه، فإن إطاعة القوانين تظل واجبة رغم ما بها من عيوب.

وفي هذا المعنى يقول أرسطو "أن الخضوع للقوانين وهو الأمر الأول انواجب الإتباع. أما الأمر الثاني فهو القيمة الذاتية لهذه القوانين التي نخضع لها، لأنه من الممكن أن نخضع لقوانين سيئة"[1]. وفي موضع آخر يقول: "أنه من الواجب جداً أن نغلق أعيننا على مساوئ المشرعين والحكومة، فإن الشر الكبير هو إنتزاع القوة عن القوانين، وإعتياد الشعب على مخالفتها"[2].

وفي سبيل المحافظة على قوة القانون الملزمة فإن أرسطو ينادي بما يمكن أن نسميه في العصر الحديث بالسياسة الإعلامية المتفقة مع نظام الحكم في الدولة. فالدولة يجب أن تعلم الأفراد فيها وتربيهم على حب نظام الحكم القائم أياً كان هذا النظام. ومعنى ذلك أن القانون لا يقيد إرادة الأفراد فحسب، بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيؤثر في تكوينهم العقلي بما يجعلهم راضين عن نظام الحكم القائم في دولتهم. والسياسة الإعلامية التي يدعو إليها أرسطو هي في الواقع ما تقوم به في الوقت الحاضر الدول التي يحكمها إتجاه واحد أو حزب واحد بطريقة متطرفة للغاية. ولعل أرسطو قد تنبه إلى العيب في الطريقة التي يدعو إليها، ولذلك فهو يدافع عنها بقوله: "أن تربية

---

(1) Aristote, Politique, Ibid., Liv. 3, Ch. 9, p. 92.
(2) Aristote, Politique, ibid., Appendice 3, p. 226.

الشعب على وفاق مع الدولة لا يعني مداهنة الحكام أو المحكومين"[1] ولكنه يؤدي فقط إلى المحافظة على الدولة.

والذي يقصده أرسطو من ضرورة تربية الشعب على حب النظام القائم في الدولة، هو أنه لا أهمية لنوع هذا النظام أو شكله، فطالما هو نظام غير ظالم بصفة مطلقة وغير مخالف للطبيعة فإنه يكون واجب الإحترام، وتكون القوانين الصادرة عنه واجبة الطاعة حتى ولو انطوت على بعض العيوب، لأن حفظ النظام في داخل الدولة أهم من قيمة القانون ذاته ومدى تعبيره عن فكرة العدل. بل إن الطاعة لأحكام القانون هي أول إلتزام تفرضه الأخلاق ويقتضيه العدل. وهل هناك أبلغ في التعبير عن ذلك من القول بأن القانون نفسه هو العدل؟ هذا هو ما قاله أرسطو على ما سبق أن ذكرنا، وهو ما يدعونا إلى بحث العلاقة الحقيقية بين القانون والعدل، أي بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي.

6- خضوع القانون الوضعي للقانون الطبيعي (القانون العقلي):

إن قول أرسطو بأن القانون الوضعي هو العدل، لا يحمل فقط أمراً إلى الأفراد بالخضوع للقانون، ولكنه يحمل في نفس الوقت أمراً للمشرعين بأن يستوحوا أحكامهم من مبادئ العدل. فكما أن إرادة الفرد تخضع للقانون، فإن القانون وهو نفسه إرادة إنسانية ينبغي أن يكون معبراً عن العدل. ووسيلة المشرع

(1) Aristote, Politique, Ibid., Liv. 4, Ch. 18, p. 197.

للوصول إلى العدل هي التفكير العقلي السليم المجرد عن العواطف والمصالح. والإنسان فيه جانب عقلي وآخر حسي. والجانب الحسي بما يؤدي إليه من عواطف "يحول كل الناس إلى حيوانات". فالعداء مثلاً "يعمي كل الناس حتى أكثر الناس إمتيازاً"[1]. والمشرع لا يجب أن يضع القوانين على أساس مصالحه أو مصالح الطبقة التي ينتمي إليها، بل على أساس العقل وحده فهو المعيار الصحيح للعدل والأخلاق.

وفي شرح أرسطو يقول توماس الأكويني "إن تعريف الفضيلة الأخلاقية يكون بواسطة العقل السليم". "ويترتب على ذلك أن كل ما يمليه العقل على الإنسان فهو طبيعي بمعنى أنه معقول"[2]. ونظراً لأن العقل هو وسيلة الإنسان لإكتشاف العدل ومبادئ القانون الطبيعي، فقد أمكن تسمية القانون الطبيعي باسم آخر هو القانون العقلي. وقد تأكد الترادف بين هذين الإصطلاحين على يد "كانط" الذي سنعرض لفلسفته فيما بعد.

فالعدل هو إذن القانون العقلي الذي يدركه العقل السليم، وهو ما ينبغي أن يستوحيه المشرع عند وضع القوانين المختلفة التي يلزم بها الأفراد. فإذا كانت السلطة التشريعية يحوزها فرد أو أفراد فلا بد أن يقتصر إستخدامها على ما يوحي به العقل، وإلا تحول هؤلاء الأشخاص إلى طغاة مستبدين. وفي

---

(1) Aristote, Politique, Ibid., Liv. 2, Ch. 7, p. 123.
(2) SAINT THOMAS D`AQUIN,Somme théologique, QU 57,3:

هذا يقول أرسطو "أننا نرفض إعطاء السلطة للإنسان، ولكننا نعطيها للعقل، فالإنسان يباشر السلطة في الواقع لمصلحته ويتحول إلى طاغية"[1].

وهكذا فإن كان المواطن العادي يخضع للقانون الذي يضعه مواطن آخر في يده سلطة التشريع، فإن ذلك لا يعني خضوع إنسان لإنسان آخر مثله، أو خضوع إرادة لإرادة أخرى مثلها، وإنما يعني خضوع إرادة الإنسان لحكم العقل. فالمشرع لا يضع القانون بإعتباره إنساناً. ولكن بإعتباره عقلاً مجرداً عن المصالح والأهواء، أو هكذا ينبغي أن يكون.

وفي هذه الحالة فإن السلطة التشريعية لا تتحول إلى سلطة قهر، بل تصبح عملاً عقلياً يسعى إلى إدراك الفضيلة ويعمل على تحقيقها وإلزام الناس بها.

وإذا كان أرسطو قد عبر وبوضوح عن أن القانون الطبيعي هو القانون العقلي، وأن إدراك العدل يكون بواسطة العقل السليم La droite raison[2]، فإن هذه الفكرة نفسها لقيت في أوروبا بعض التغيير على يد الفلاسفة المسيحيين. فمع أخذهم بنظرية القانون الطبيعي، إلا أن هذا القانون لم يعد في نظرهم قانوناً عقلياً يدركه الإنسان بما يشع في عقله من ضوء،

---

(1) Aristote, Ethique, op. cit., Liv. 5, ch. 6, 5.
(2) Aristote, Ethique, 6, 1, 1.

ولكنه أصبح قانوناً مقدساً مصدره الوحيد هو الله ودليل وجوده هو الكتب المقدسة[1].

ومع ذلك فإن توماس الأكويني، أعظم الفلاسفة المسيحيين على الإطلاق، والفيلسوف الذي عقد الصلح بين الفكر المسيحي والفكر الأرسطي، عاد إلى تأكيد مذهب أرسطو في أن القانون الطبيعي هو القانون العقلي، وأن الله لا يأمر بشيء إلا لأنه حسن بحسب العقل، ولا ينهي عن شيء إلا لأنه قبيح في نظر العقل. بل إن الله جلت قدرته لا يستطيع أن يجعل الحسن قبيحاً، والقبيح حسناً. وفي هذا يقول توماس الأكويني "إن نظام العدل يأتي من عند الله، وكذلك نظام الطبيعة. ولكن الله لا يستطيع أن يصنع شيئاً خارج نظام العدل، وإلا لكان يصنع شيئاً غير عادل، وكذلك فإنه لا يستطيع أن يصنع شيئاً خارج نظام الطبيعة"[2]، ويقول أيضاً "أن الأشياء، في القانون الإلهي، مأمور بها لأنها حسنة، ومنهي عنها لأنها قبيحة"[3]، كما وأن "حسن تصرفات الإنسان يأتي من الخضوع لأحكام العقل الذي تستمد منه تصرفات الإنسان معيارها"[4].

---

(1) راجع في هذا الموضوع:

MICHEL VILLEY, Leçon d`histoire de la philosophie du droit, Paris, Dalloz, 1962, p. 37 et s.

(2) Somme théologique, trad. Par Ch. V. - Her 1959, Qu 105, art. 6.

(3) Somme théologique, trad. Par M.S. Gillet, 1932, Qu. 57, 2.

(4) Somme théologique, op. cit., Qu 58, 3.

وجدير بالذكر أن مشكلة القانون الطبيعي قد عرفها فلاسفة الإسلام تحت إسم مشكلة الحسن والقبح العقليين. وقد انقسم الرأي في هذه المشكلة بين ثلاثة إتجاهات: الأول إتجاه عقلي يتزعمه واصل بن عطاء وهو إتجاه المعتزلة، والثاني إتجاه غير عقلي وهو إتجاه الأشاعرة، والثالث إتجاه وسط ويتزعمه المتريدي[1].

والخلاصة أن القانون الطبيعي عند أرسطو هو القانون العقلي، وهو مرادف للعدل في ذاته، كما أن العدل يشمل كل الفضائل ويعبر بذلك عن الأخلاق، وكل هذه الإصطلاحات تعبر عن الفكرة التي يجب أن يستوحيها المشرعون عند وضع القوانين التي يلتزم بها الأفراد في المجتمع. وإذا تحقق ذلك فإن القانون الوضعي يصبح تعبيراً عن القانون الطبيعي ومعياراً للعدل في نفس الوقت، ولكنه عدل وضعي يختلف بإختلاف الدول والأزمنة.

7- القانون الطبيعي ذو التعبير المتغير:

إذا كان العدل في ذاته ثابتاً لا يتغير، فإن التعبير عنه يمكن أن يتغير من وقت لآخر، ومن مجتمع لآخر. بل أن إختلاف التعبير ضرورة يقتضيها القانون الطبيعي ذاته. فلكل شعب نظام

---

(1) راجع محمد أبو زهرة، أصول الفقه، القاهرة 1957، ص 67 وما بعدها؛ عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، القاهرة 1947، ص 106 وما بعدها.

الحكم الذي يناسبه، ولا يوجد نظام أفضل من غيره من النظم بالنسبة لجميع الشعوب[1]. وبقدر ما يكون شكل الحكم مناسباً للشعب، وبقدر ما تكون القوانين ملائمة للظروف التي صدرت فيها، بقدر ما تكون فكرة العدل قد وجدت لها صدى حقيقياً في الواقع. وهذه القوانين المتغيرة الملائمة تستحق أن توصف بأنها قوانين طبيعية، أي مستمدة من طبيعة الأشياء. ولا تعارض بين أن يكون الشيء طبيعياً وأن يكون متغيراً "ذلك أنه توجد أشياء طبيعية وتكون في نفس الوقت قابلة للتغيير"[2].

ولكن مهما كانت القوانين الوضعية مستوحاة من العقل وموافقة لطبيعة الأشياء، فإنها لا تختلط تماماً مع القانون الطبيعي.

ويظل الفارق الأساسي بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي في مصدر كل منهما. فالقانون الطبيعي مصدره العقل الخالص، أما القانون الوضعي فمصدره إرادة الإنسان حتى ولو حاولت هذه الإرادة أن تستوحي العقل الخالص فإنها تظل مع ذلك محكومة بحقيقة كونها إرادة إنسانية غير قادرة على التخلص تماماً من تأثيرات العالم الحسي الذي تعيش فيه.

وإذا كان الفيلسوف "كانت" قد عبر بوضوح كامل عن الإزدواج الضروري بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، فإننا

(1) Aristote, Politique, Liv., 2, Ch. 6, p. 116.
(2) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 7, 3.

لا نجد التعبير أقل وضوحاً عند أرسطو الذي ينادي بضرورة المحافظة على "التفرقة بين العدل بحسب القانون، والعدل بصفة عامة، بين العدل القانوني وبين العدالة[1]".

والواقع كما سنرى أن الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، هو إنحراف في نظرية القانون الطبيعي أدى على يد بعض الفلاسفة إلى تبرير النظم الإستبدادية الظالمة.

والخلاصة أن القانون الطبيعي هو العدل في ذاته وهو ثابت لا يتغير، أما القانون الوضعي فهو العدل الذي يصطنعه المشرع والذي يجوز أو يجب أن يتغير من وقت لآخر ومن دولة لأخرى. فالتغيير إذن لا يمتد إلى القانون الطبيعي ذاته ولكن إلى وسيلة التعبير عنه، وهو التشريع الوضعي الذي يفترض أنه يعبر بصورة ما عن مضمون القانون الطبيعي.

ولكن لماذا لا يحاول الفيلسوف نفسه، وهو صاحب عقل راجح، أن يستكشف الطريق إلى القانون الطبيعي؟

الواقع أن أرسطو قد حاول ذلك بالفعل، أو على الأقل حاول أن يقدم بعض الأفكار التي تساعد على تقريب فكرة العدل إلى الأذهان. فنراه يقسم العدل إلى عدل توزيعي وعدل تبادلي، ويقسمه أيضاً إلى عدل عام وعدل خاص، ويدافع عن

(1) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 7, 7

الملكية الخاصة، ويحبذ تحديد الملكية، ويهاجم الصراع الطبقي، إلى غير ذلك. ونشير إلى هذه المحاولات فيما يلي:

8- العدل التوزيعي والعدل التبادلي:

عندما يبدأ أرسطو في تحديد بعض مظاهر العدل فإنه يستخدم إصطلاحاً جديداً لهذا الغرض هو المساواة. وهناك صورتان للعدل لا بد من مراعاتهما في كل مجتمع، هما العدل التوزيعي والعدل التبادلي. أما العدل التوزيعي فهو خاص بتوزيع الثروات والمزايا المعنوية وكل المزايا الأخرى المتاحة، على أفراد المجتمع. والمساواة التي تحكم العدل التوزيعي ليست هي المساواة الحسابية ولكنها مساواة تناسبية أو جبرية. ويترتب على ذلك أن العدل التوزيعي يكون قد تحقق رغم وجود فروق بين الأفراد في المجتمع. فالعدل التوزيعي لا يأبى أن "توجد مساواة وكذلك عدم مساواة بين مواطن ومواطن[1]".

ولكن إذا كان العدل التوزيعي لا يقتضي المساواة الحسابية المطلقة بين المواطنين، إلا أنه يأبى عدم المساواة المطلقة بينهم. فالفروق بين المواطنين يجب أن تكون معقولة على أساس الإعتدال وهو الوسط بين نقيضين. وتعتبر سعيدة تلك الدولة التي لا توجد فيها إلا "ثروات متواضعة وكافية" في نفس الوقت[2]. فالثروة الكافية لازمة لكل فرد لمباشرته الفضيلة، وصولاً إلى

---

(1) Aristote,Ethique, op. cit., 5, 2, 12.
(2) Aristote, Politique, Liv., 3,Ch. 14, op. cit., p. 152 et s.

غاية الإنسان وهي تحقيق السعادة. والثروة المتواضعة لكل فرد تعني عدم وجود فروق كبيرة بين الأفراد والطبقات وهو ما يحمي المجتمع من الصراع ومن سيطرة طبقة على أخرى.

ومع ذلك فإن أرسطو لا يخفي أنه "في مسألة العدالة والمساواة يصعب الوصول إلى الحقيقة الكاملة"[1]. وبصفة خاصة فيما يتعلق بالعدل التوزيعي "نظراً لأن بعض الأفراد متساوون في بعض الأشياء يظنون أنهم متساوون في كل شيء، ويظن آخرون نظراً لأنهم متميزون في بعض الأشياء أنهم متميزون في كل شيء وأنهم بالتالي يستحقون لكل الإمتيازات"[2]. وبالطبع فإن الواجب على المشرع أن يراعي الإعتدال في التوزيع ولا يستجب إلا إلى المطالبات المعقولة.

ولكن حتى يكون المشرع قادراً على الإضطلاع بهذه المهمة ينبغي أن يكون مستوحياً العدل في عمله، وألا يكون صادراً في تفكيره عن مصلحة طبقة معينة. أما إذا كان التشريع هو مجرد تعبير عن سيطرة طبقة معينة سواء كانت هي طبقة الأغنياء أو طبقة البروليتاريا، فإن العدل التوزيعي يصبح مستحيل التحقيق، وبالتالي فإن التشريع يكون قد اتجه إلى الظلم حيث كان يجب عليه أن يحقق العدل[3].

---

(1) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 13, op. cit., p. 131.
(2) Aristote, Politique, Liv. 4, Ch. 15, op. cit., p. 164.
(3) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 6, p. 120.

فإذا فرضنا أن المشرع تمكن بالفعل من تحقيق العدل التوزيعي فإن ذلك لا يكفي، بل ينبغي أن يستمر ذلك في المستقبل أيضاً. وإستمرار العدل التوزيعي لا يكون إلا عن طريق نوع آخر من العدل وهو العدل التبادلي الذي يحكم العلاقات بين الناس سواء كانت هذه العلاقات إرادية كالعقد أو غير إرادية كالعمل غير المشروع.

فالعدل التبادلي مكمل للعدل التوزيعي، ولا تظهر الفائدة منه إلا بعد أن يكون العدل التوزيعي قد تحقق بالفعل، كما أن الفائدة من العدل التوزيعي لا تستمر إلا عن طريق العدل التبادلي.

وعلى خلاف المساواة في العدل التوزيعي وهي مساواة جبرية غير حسابية، فإن المساواة في العدل التبادلي مساواة حسابية مطلقة[1].

وعلى هذا النحو "إذا تسبب عمل أو تصرف في خسارة مادية أو معنوية لشخص من الأشخاص، فإن العدل التبادلي يقتضي أن يقوم الشخص الذي تسبب في الخسارة أو استفاد منها بأن يرد للطرف الآخر ما يعادل هذه الخسارة بحيث يصبح كل من الشخصين بعد حدوث هذا التصرف في نفس المركز الذي كان عليه من قبل"[2].

---

(1) Aristote, Ethique, 5, 4, 13.
(2) Aristote, Ethique, 5, 4, 13.

والواقع أن فكرة أرسطو عن العدل التبادلي هي الأساس الذي تقوم عليه أهم نظريات القانون، كنظرية العقد والعمل غير المشروع والإثراء بلا سبب[1]. بل ولا توجد مسألة في نظرية الإلتزام لا يمكن ردها إلى هذه الفكرة. ويفسر هذا، إحتفال رجال القانون المعاصرين بهذه الفكرة وإستخدامهم لها عند دراسة الكثير من المسائل القانونية الفنية.

والخلاصة أن العدل التوزيعي يحكم توزيع الثروات والمزايا على المواطنين ويقوم على أساس مساواة نسبية غير حسابية، أما العدل التبادلي فإنه يحكم المعاملات والعلاقات بين أفراد المجتمع سواء كانت إرادية أو غير إرادية ويقوم على أساس مساواة حسابية مطلقة.

ولكن فكرة العدل التبادلي تحتاج إلى إيضاح أكثر فيما يتعلق بإنطباقها على نظرية العقد، كما أن فكرة العدل التوزيعي تحتاج إلى إيضاح أكثر فيما يتعلق بإنطباقها على نظرية الملكية.

9- العدل التبادلي والعقد:

العقد هو أهم تصرف إرادي يقوم به الإنسان في حياته. وعن طريق العقود تتم المعاملات بين الأفراد ويتحقق النشاط في المجتمع. ولا شك أن كل فرد يسعى إلى تحقيق مصلحته وإلى

---

(1) Michel VILLEY, op. cit., p. 120.

تحقيق العدل بالنسبة لنفسه. ولذلك إذا أبرم إنسان عاقل عقداً فالمفروض أن يكون هذا العقد معبراً عن العدل بالنسبة له. ونظراً لأن العقود تبرم بين طرفين فيفترض أنها تحقق العدل لكل من هذين الطرفين. ولذلك يمكن القول أن العقد تعبير عن العدل وأن من قال عقداً فقد قال عدلاً.

ولذلك فإن المقصود بالمساواة في العقد، تلك المساواة التي يرضاها كل متعاقد لنفسه، "لأن أحداً لا يرضى لنفسه الظلم بإرادته"[1]. ويضرب أرسطو لذلك مثلاً بقوله: "إن ذلك الذي يعطي ما يملكه إلى شخص آخر لا يكون ضحية لظلم، كما نرى عند هوميروس Homère، الذي يروى أن جلوكوس Glaucus أعطى إلى ديوميد Diomède أسلحة من البرونز مقابل أسلحة من الذهب، وأعطاه كذلك مقابل تسع بيضات ما يعادل قيمة مائة بيضة. وفي هذا لا يوجد أي ظلم، فالواقع أن الإنسان حر في أن يتبرع ولا يمكن أن يكون لهذا السبب ضحية لظلم ما دام لا يوجد شخص آخر قد تسبب في إحداث هذا الظلم. ولذلك فإنه من الواضح أننا لا يمكن أن نلقى الظلم إلا رغم إرادتنا"[2].

وهكذا فإن أرسطو يضع المبدأ الأخلاقي في أساس القوة الملزمة للعقد وهو إفتراض مطابقة العقد للعدل. وهو نفس

---

(1) Aristote Politique, 5, 11, 6.
(2) Aristote, Ethique, 5, 9, 7; 5, s, s.

الإفتراض الذي أقام عليه القوة الملزمة للقانون وهو أن إرادة المشرع تعبر عن العدل. بل إن إفتراضه في العقد يبدو أقرب من إفتراضه في القانون. لأن الإنسان في العقد يسعى إلى تحقيق العدل بالنسبة لنفسه، أما في القانون فإن المشرع يسعى إلى تحقيق العدل بالنسبة للشعب. وحرص الإنسان على مصالحه الخاصة أقوى من غير شك من حرص المشرع على مصلحة الشعب. ولكن كما أن إفتراض مطابقة القانون للعدل لا يصل إلى درجة إعتبار القانون مساوياً للعدل في ذاته، فإن إفتراض مطابقة العقد للعدل لا يصل إلى درجة إعتبار العقد مساوياً للعدل في الجوهر.

فالقانون كما سبق أن ذكرنا هو عدل مصطنع صنعته إرادة المشرع، وهو يستحق الطاعة والإحترام لإفتراض مطابقته للعدل الحقيقي. ولكن في الحالات التي يتضح فيها بجلاء أن القانون قد خالف العدل وأنه صدر عن حاكم طاغية مستبد بالناس فإنه يصبح في هذه الحالة معبراً عن الظلم لا عن العدل ويصبح غير مستحق الطاعة أو الإحترام.

وبالمثل فإن العقد وهو نوع من الإتفاق هو شيء مصطنع من صنع الإرادة التي تستخدمه لتحقيق أغراض الحياة. ولذلك فهو لا يطابق تماماً العدل الحقيقي بل يظل دائماً صورة مصطنعة للعدل، ويستحق الإحترام لهذا السبب وحده. وأرسطو يعالج نظرية العقد تحت عنوان "الإكتساب المصطنع للملكية". ويقول:

ليست الطبيعة هي التي خلقت التجارة بما تنطوي عليه من شراء وبيع بثمن أكبر، فإذا كان التبادل وسيلة ضرورية لكي يحصل كل شخص على ما يفي بحاجاته، فإن الأمر لم يكن كذلك في المجتمعات البدائية التي كانت فيها الملكية مشتركة. ولم يصبح التبادل لازماً إلا في المجتمعات الكبيرة وبعد ظهور الملكيات الخاصة"[1]. ولذلك فإنه إذا كان العقد وسيلة مصطنعة للتعبير عن العدل في معاملات الناس، وهي وسيلة لازمة لا غنى عنها ولا توجد وسيلة أخرى أفضل منها بصفة عامة، لأن إرادة الإنسان هي أقدر وسيلة لتحقيق العدل لصاحبها، إلا أن هذه الوسيلة لا ترقى أبداً إلى مستوى العدل الحقيقي. وكذلك فإنها لا تستطيع أن تخالف العدل مخالفة جوهرية وإلا فقدت سبب وجودها وأصبحت غير واجبة الإحترام. وهكذا فإن أرسطو لا يدعو إلى إحترام العقود جميعاً بغير إستثناء، بل العكس هو لا يتردد في مهاجمة بعض العقود التي يرى أنها تحقق الظلم ولا تحقق العدل. ومن هذا القبيل عقد الربا "فالنقود لا تلد نقوداً، فذلك نوع من الربح مخالف للطبيعة"[2].

وهكذا فإن إرادة الإنسان تتقيد بإعتبارات العدل حتى وهي تسعى إلى تحقيق مصلحتها الخاصة.

(1) Aristote, Politique, Liv. 1, Ch., 2, op. cit., p. 22.
(2) Aristote, Politique, Liv. 1, Ch. 2, p. 26.

10- العدل التوزيعي والملكية الخاصة (مهاجمة الشيوعية):

يتعلق العدل التوزيعي كما سبق أن ذكرنا بتوزيع الثروات الموجودة في الدولة على المواطنين فيها. ويقوم هذا التوزيع على أساس مساواة نسبية غير حسابية. ويترتب على ذلك أمران: أولهما الإعتراف بمبدأ الملكية الخاصة، وثانيهما الإعتراف بعدم المساواة الحسابية في الملكيات الخاصة. والواقع أن أرسطو كان من أقوى أنصار الملكية الخاصة ومن أشد أعداء الشيوعية التي نادى بها أفلاطون.

ولا يذهب أرسطو إلى جعل كل ثروات الدولة مملوكة ملكية خاصة، بل يرى ضرورة تقسيم هذه الثروات إلى قسمين رئيسيين: الأول خاص بالأموال اللازمة للإنتفاع المشترك لجميع الأفراد وهذا الجزء تظل فيه الملكية عامة للدولة. أما الجزء الثاني فهو الذي يوزع على الأفراد ويصبح مملوكاً لهم ملكية خاصة. وفي هذا المعنى يقول أرسطو أنه "لا يمكن مطلقاً إنشاء دولة إلا إذا قمنا أولاً بتقسيم الأموال وذلك بتخصيص بعضها للإستعمال العام وتوزيع الباقي على الأفراد"[1].

أما الشيوعية التي ينادي بها أفلاطون فإنها مخالفة للطبيعة، وتؤدي إلى عكس المقصود منها، "وإذا كان أفلاطون يقصد من الشيوعية تحقيق أكبر قدر من الوحدة داخل المجتمع، فإني أريد أيضاً تحقيق نفس الشيء. ولكن إذا اندفعنا

(1) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 212.

في الوحدة أكثر من اللازم، فلن يبقى بعد ذلك مجتمع مدني، وهو ما يقوم أساساً على تعدد الأشخاص". "ومن غير شك فإنه يجب وجود شيء من الوحدة داخل المجتمع السياسي، ولكن لا الوحدة في كل شيء، وإلا فإننا لن نبقي على هذا المجتمع، وستزداد عيوبه بسبب إختصاره، ويشبه ذلك إلى حد ما، حالة ما إذا اختصرنا قطعة موسيقية إلى صوت واحد أو إلى لحن واحد"[1].

والدفاع عن الملكية الخاصة يقوم عند أرسطو على إعتبارات غريزية لصيقة بالإنسان، فإن كل إنسان يحب ذاته، وحب الذات ليس عيباً وإنما العيب هو التطرف في حب الذات، وهو ما يمكن أن نسميه أنانية. وحب التملك تعبر عن حب الإنسان لذاته، وحب التملك عند الإنسان "له جاذبية تجل عن التعبير" ويؤدي إلى نوع من "المتعة" و "السرور" لا يمكن تحقيقهما في المجتمع الشيوعي الذي يقترحه أفلاطون[2].

ومن ناحية أخرى فإن الملكية حافز على العمل، كما أنها جزاء على العمل. ومن غير المعقول أن يحصل الذين يعملون والذين لا يعملون على نفس الجزاء. وإلا لدب التكاسل في المجتمع، وترك كل شخص عمله ليقوم به غيره من الناس.

---

(1) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 206, 212.
(2) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 211.

"وهذا ما نلاحظه بصفة خاصة في الأعمال المنزلية عندما يكثر الخدم، تقل العناية المطلوبة"[1].

وإذا كانت الشيوعية مدعاة للتكاسل، فهي في نفس الوقت مدعاة للمنازعات كما هو مشاهد في بعض صور الملكية المشتركة[2].

ولا يعني هذا أن الملكية الخاصة تسمو على النقد، بل هي تؤدي في بعض الحالات إلى الصراع والمشاحنات. "ولكن ليست من الملكية الخاصة تنشأ هذه العيوب وإنما من فساد الناس"[3].

ومن ناحية أخرى فإن الدفاع عن الملكية الخاصة لا يعني إطلاقها بغير حد، بل هي تقيد بإعتبارات المصلحة العامة. وإذا كان الفكر الحديث قد وصل إلى القول بأن للملكية الخاصة وظيفة إجتماعية، فإن أرسطو عبر عن نفس الفكرة أدق تعبير بقوله: "يجب في الواقع إعتبار الأموال عامة إلى حد ما، على أن تكون مع ذلك مملوكة للأفراد"[4]. فالملكية خاصة ولكن لها مظهر عام أو وظيفة عامة.

(1) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 208, 210.
(2) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 211.
(3) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 211.
(4) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 210.

وإذا كانت الملكية الخاصة تتقيد بوظيفتها الإجتماعية، فهي أيضاً تتقيد في مداها من حيث ضرورة تحديدها.

11- تحديد الملكية الخاصة:

إذا كانت الملكية الخاصة تتفق مع طبيعة الإنسان، فهي أيضاً لازمة له لمباشرة الفضيلة. والفضيلة هي الإعتدال والوسط بين نقيضين كل منهما سيء. وكما أن الفضيلة توجد في الوسط، فإن الملكية التي تساعد على الفضيلة ينبغي أيضاً أن تكون متوسطة لا هي ضئيلة جداً ولا هي كبيرة للغاية.

وفي هذا المعنى يقول أرسطو: "إن الحياة السعيدة تكون في المباشرة الحرة للفضيلة، والفضيلة تكون في الوسط، ويترتب على ذلك بالضرورة أن الحياة الفاضلة هي الحياة المعتدلة المحاطة بشيء من اليسر الذي يستطيع كل شخص أن يصل إليه"[1].

وما يصدق على الأفراد ينعكس على الدولة أيضاً "فإنه من أسباب السعادة الكبرى للدولة ألا توجد فيها إلا ثروات متواضعة وكافية. أما إذا انقسم أفراد الشعب إلى أشخاص شديدي الثراء وآخرين بالغي الفقر، لأدى ذلك إلى سيطرة الطبقة الغنية أو ثورة الطبقة الفقيرة وما يترتب على ذلك من تطرف نحو الطغيان.. أما الدولة التي يراعى فيها مبدأ الإعتدال،

(1) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14. p. 150..

فهي الدولة الأفضل وهي التي تخلو من الإضطرابات"[1]. والفوارق الشديدة بين الطبقات تتنافى مع طبيعة نظام المجتمع، وتؤدي إلى خلق نوعين من الناس، "عبيد وسادة لا مواطنون أحرار". وفي هذا الجو لا يتحقق التعاون الذي يستمد منه النظام الإجتماعي أساس وجوده. "إن المجتمع يحتاج بصفة خاصة إلى أعضاء متساوين ومتشابهين، وهو ما لا يمكن وجوده إلا في الوسط"[2].

وإذا كان العقل هو معيار الفضيلة، فإن التطرف في الثراء أو الفقر يذهب بالعقل لأن الإنسان لا يستطيع أن يستمع إلى حكم العقل بسهولة إذا كان يتمتع "بجمال فائق، أو قوة لا تقارن أو درجة عالية من النبل الإجتماعي، أو درجة مبالغ فيها من الثراء، أو عكس هذه الصفات من الفقر أو الضعف أو إنحطاط الأصل"[3]. أما صاحب القدرات المعتدلة فهو وحده الذي يستطيع أن يستجيب إلى حكم العقل أي إلى مقتضيات الفضيلة والعدل.

وإذا كان أرسطو يربط بين تحديد الملكية الخاصة والفضيلة فمعنى ذلك أنه يربط بين تحديد الملكية وبين القانون الطبيعي. فالقانون الطبيعي هو القانون العقلي وهو العدل. وهو في نفس الوقت الأساس الذي يستمد منه المجتمع السياسي أسباب وجوده كما تستمد منه القوانين الوضعية قدرتها على

---

(1) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 152.
(2) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 151.
(3) Aristote, Politique, Liv 3, Ch. 14, p. 151.

إلزام الأفراد، كما تستمد منه قيمتها الأخلاقية في كونها تعبر عن العدل. وسنرى فيما بعد أن هذا التعبير يصبح فاسداً إذا زادت الفوارق بين الطبقات ودب الصراع بينها وأصبح القانون تعبيراً عن سيطرة طبقة على طبقة أخرى غيرها.

وإذا كنا قد تكلمنا حتى الآن عن العدل التبادلي ودرسنا أهم تطبيقاته وهو العقد، وتكلمنا كذلك عن العدل التوزيعي وأشرنا إلى أهم تطبيقاته وهي الملكية، فإنه يبقى أن نتكلم الآن عن العدل العام والعدل الخاص.

12- العدل العام والعدل الخاص (مبدأ سيادة القانون):

تحت عنوان "سمو القانون" خصص أرسطو فصلاً من "كتاب السياسة" للدفاع عن مبدأ سيادة القانون وسموه على إرادة الأفراد، بما في ذلك إرادة الحكام أنفسهم. فهو ينزع السلطة من الأشخاص ويعطيها لنصوص القانون.

ونصوص القانون لا توضع لحالات خاصة، ولا تنطبق على أفراد معينين، وإنما توضع في عبارات عامة وتنطبق على جميع الأفراد بغير تمييز. "فلا ينبغي أن يكون للجميع سوى أمر واحد"[1].

وهذا المبدأ هو ما يعبر عنه الفقه الحديث بأن قواعد القانون يجب أن تكون عامة مجردة. وعمومية القانون تعني أن

(1) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 122.

العدل الذي يحققه هو عدل عام ينطبق على الناس جميعاً بغير تفرقة.

ولا شك أن سيادة القانون أفضل من تسلط الحكام، لأن القانون وإن كان واضعه شخصاً من الأشخاص إلا أنه بصياغته العامة يتجرد من العواطف والمحاباة. وإذا كانت هذه المؤثرات تعمي الأبصار، فإن "القانون، على العكس، هو العقل المجرد عن العاطفة"[1]. أما إذا خضع الأفراد لإرادة الحكام وليس للقانون، فإنهم يتعرضون بذلك لأهواء الحكام وعواطفهم، أي يتعرضون لحكم الحيوان، فالعواطف تحول الناس جميعاً إلى حيوانات، بينما خضوع الإنسان لا ينبغي أن يكون إلا لحكم العقل[2].

والقانون هو العقل، أو هو القائد الذي ينبغي الإهتداء بحكمه. ولا شك أن "إتباع قائد مجرد من الأهواء أكثر أماناً من إتباع قائد تكون الأهواء داخلة في تكوينه. والقانون مجرد من الأهواء"[3]. ولذلك يجب أن يكون الحكم للقانون، وأن يكون العدل عاماً بالنسبة للجميع.

ومع ذلك فإن أرسطو لا ينكر دور الإنسان في تحقيق العدل، لأن القانون لا يمكن تطبيقه إلا بواسطة بعض الأفراد،

---

(1) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 123.
(2) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 123.
(3) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 125.

وهؤلاء هم القضاة. وهنا يضع أرسطو ثقته الكاملة في القضاة. فهو يسلمهم قواعد القانون العامة ويترك لهم بعد ذلك كل شيء.

والقضاة يطبقون فواعد القانون العامة على الحالات الخاصة التي تعرض أمامهم. وبذلك يمكن التوفيق بين العام والخاص، وتتحقق في كل حالة خاصة صورة العدل التي تناسبها.

والعدل الخاص هو إما تطويع للقواعد العامة، أو الحكم بغيرها في حالة سكوتها عن مواجهة النزاع المعروض أمام القاضي.

وأرسطو يتكلم بكل تقدير عن القضاة. ذلك أنه "عندما يحدث خلاف بين الناس، فإنهم يلجأون إلى القاضي. والذهاب إلى القاضي، هو ذهاب إلى العدالة، لأن القاضي، يريد أن يكون، إذا جاز التعبير، تجسيداً للعدالة. وفي شخص القاضي يبحث الإنسان عن شخص ثالث غير متحيز، يسميه البعض حكماً... وهو رجل العدل...الذي يمسك بالميزان بين الطرفين"[1]. ولعل عبارة أرسطو الأخيرة هي الأصل في الصورة المألوفة عن العدالة، وهي صورة الشخص معصوب العينين والذي يمسك بميزان في يده، وهي الصورة التي ترمز في كل بلاد العالم الآن لفكرة العدل.

---

(1) Aristote, Ethique, 5, 4, 7, 8.

والواقع أن قول أرسطو أن القاضي هو رجل العدل الذي يمسك بالميزان بين طرفين، لا زال أقوى تعريف فني للعمل القضائي وهو ما لم يتخطه الفكر القانوني حتى اليوم.

ولكن أرسطو لا يدعو إلى تطبيق القانون تطبيقاً حرفياً في جميع الأحوال. ذلك أن القانون يشوبه النقص، أي قد لا يتضمن حكماً للنزاع المعروض أمام القاضي. وفي هذه الحالة يجب على القاضي أن يفصل في النزاع ولا يتهرب من الفصل فيه بحجة أنه لم يجد الحكم في نصوص القانون. وإلا فإنه يكون قد ارتكب جريمة إنكار العدالة، ويكون أيضاً قد خرج على مقتضى وظيفته، لأن وظيفته هي أن يحكم بالعدل، وهي وظيفة يجب أن يباشرها دائماً حتى ولو لم يجد نصاً في القانون.

ونظرية النقص في التشريع التي اعترف بها الفقه الحديث بعد جدل طويل، أشار إليها أرسطو بكل وضوح، فهو يقول "عندما يكون القانون قد عبر بوضوح عن قصده فإنه يترك بعد ذلك لرشادة القضاء أن يحكموا وأن ينظموا الباقي، وهو يجيز لهم أن يكملوا ما فيه من سكوت"[1] وهو يقول أيضاً أنه نظراً لعدم وجود قوانين لهذه الحالات الخاصة "فيجب على الإنسان أن يكمل ذلك"[2]. وهو يقصد بالإنسان هنا، القاضي.

---

(1) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 125.
(2) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 124.

وفي الحالات التي لا يوجد فيها حكم في القانون، فإن ما يحكم به القاضي يكون نوعاً من العدل الخاص بالنسبة للنزاع المعروض عليه. والعدل الخاص يعطيه أرسطو اسماً خاصاً هو الـ equité وهو ما يمكن أن نترجمه إلى العربية بكلمة "إنصاف". فهناك إذن العدل justice، والمقصود به العدل العام بالمعنى السابق بيانه. وهناك العدل الخاص، أي الإنصاف.

والعدل الخاص أو الإنصاف يتحقق في حالتين: الأولى وقد سبق ذكرها وهي عندما يوجد نقص في التشريع، فيقوم القاضي بإكمال هذا النقص وإيجاد حل للنزاع يعثر عليه بمجهوده الشخصي. والحالة الثانية عندما لا يوجد نقص في التشريع، ولكن القاضي لا يطبق القاعدة العامة تطبيقاً حرفياً، بل يراعي المرونة في تطبيقها مراعاة للظروف الخاصة في النزاع.

وفي بيان العلاقة بين العدل والإنصاف فأننا لا نجد كلمات أدق أو أوضح من كلمات أرسطو نفسه، فننقلها كما هي، فهو يقول: "إذا قمنا بإمتحان عميق لهاتين الفكرتين فلا تبدو لنا خصائصهما متطابقة بصفة مطلقة، ومع ذلك فهما لا يختلفان من حيث النوع. وفي بعض الأحيان نجد أننا نقوم بتوجيه المديح للإنصاف وللرجل الذي يتمتع بهذه الصفة، لدرجة أنه بحسب إعتقادنا فإننا نستخدم هذه الكلمة كمرادف لكلمة حسن... وأحياناً أخرى يبدو لنا من الخطأ أن نوجه المديح للإنصاف وهو ما يخالف العدل في بعض الوجوه. لأنه في الواقع،

إما أن يكون العدل غير مرغوب فيه، أو أن يكون الإنصاف غير العدل لإختلافه عنه، أو أن يكون كل منهما مرغوباً فيه فيختلط كل منهما بالآخر؟ وحيرتنا حول مسألة الإنصاف تأتي لأسباب من هذا القبيل. ومع ذلك فكل هذه الإصطلاحات مرضية إلى حد ما ولا يوجد أي شيء من التناقض. لأن ما هو منصف يعتبر أسمى مما هو عادل في حالة خاصة، وهو لهذا السبب ذاته يعتبر عادلاً. ولا ينبغي الإعتقاد بأن الإنصاف يسمو على العدل لأنه من طبيعة مختلفة. فالعدل والإنصاف متطابقان، وكلاهما مرغوب فيه، وإن كان الإنصاف مرغوباً فيه أكثر. والذي يدعونا إلى الحيرة أن الإنصاف هو عدل ولكنه ليس عدلاً بالمطابقة للقانون، وإنما هو تحسين لما يعتبر عدلاً بحسب القانون. والسبب في ذلك أن كل قانون عام، وأنه بالنسبة للحالات الخاصة لا يكون التعبير العام محدداً بدرجة كافية.. والقانون لا يواجه إلا الحالات العادية، دون أن ينكر مع ذلك ما يشوبه من نقص. ولا يعتبر هذا عيباً في القانون، ولا يوجد في ذلك أي خطأ أو تقصير من جانب المشرع، وإنما هو أمر طبيعي، فعندما يصدر القانون في عبارات عامة ثم يحدث مستقبلاً شيء لا يتفق مع هذه النصوص العامة، فإنه يكون من الطبيعي تكملة النقص الذي تركه المشرع وإصلاح الترك الناشئ عن كون القانون يعبر بصفة عامة. والمشرع نفسه لو كان حاضراً لوافق على تكملة النقص، ولو كان قد تنبه إليه لأدخل التحديد اللازم في نقص القانون. وهكذا فإن الإنصاف هو

العدل، وهو كذلك أسمى من العدل، ولكنه ليس أسمى من العدل في ذاته، بل أسمى من العدل بما يشوبه من نقص راجع إلى صياغته العامة، والصفة المميزة للإنصاف هي إصلاح القانون في الحدود التي يبدو فيها ناقصاً بسبب صياغته العامة"[1].

وإلى هذا الحد يكون أرسطو قد عبر بوضوح كامل عن الدور الذي يلعبه الإنصاف في تكملة النقص في القانون. أما الدور الذي يلعبه الإنصاف في تطويع القانون عند عدم وجود نقص فيه فهو ما يعبر عنه بطريقة لا تقل وضوحاً عن عباراته السابقة، فيقول: "إن القوانين تتلاءم مع الظروف الخاصة وقد أوضحنا طبيعة الإنصاف، وحددنا في أي شيء يختلط مع العدل ويسمو عليه من وجهة نظر خاصة. ومما سبق تظهر بوضوح كامل طبيعة قاضي الإنصاف. فهو الرجل الذي يتصرف بطريقة عملية، وهو ليس رجل العدل المتزمت الذي يميل إلى الحلول الأقل ملاءمة للآخرين، بل هو دائماً مستعد لأن يترك ما يستحق له حتى ولو كان يستطيع أن يتمسك بالقانون لمصلحته. فالإنصاف هو نوع من العدل ولا يختلف عنه أبداً"[2].

والخلاصة أن أرسطو ينادي بمبدأ سيادة القانون، وهو المبدأ الذي يجعل العدل عاماً بالنسبة لجميع الناس ويجعل خضوع الأفراد لقواعد القانون وليس لأهواء الحكام. ولكنه

---

(1) Aristote, Ethique, 5, 10, 1-7.
(2) Aristote, Ethique, 5, 10, 7-8.

من ناحية أخرى ينادي بالعدل الخاص أي الإنصاف في الحالات التي لا يوجد فيها حكم في القانون أو في الحالات التي تقتضي ظروفها الخاصة تطبيق القانون بطريقة مرنة غير جامدة.

ومن الواضح أن نظرية القانون لم تتخط أرسطو في هذا الشأن حتى الآن.

13- الصراع الطبقي ونظرية القانون الظالم:

أنسب الحكومات في نظر أرسطو لتحقيق العدل في المجتمع هي الحكومة التي تتكون من أبناء الطبقة الوسطى، والتي تعمل على تقريب الفوارق بين الطبقات عن طريق "الإعانات التي تعطيها للفقراء والتكاليف التي تفرضها على الأغنياء، وبهذه الطريقة فإن الحكومة تصبح مشتركة بين الجميع وليست في يد طبقة دون غيرها"[1]. ويطلق أرسطو على هذه الحكومة إسم الجمهورية المعتدلة. وهو يرى من إستقراء التاريخ أنها لم تتحقق إلا نادراً جداً[2].

وعلى خلاف هذه الصورة المثالية فإن الذي يحدث كثيراً في المجتمعات السياسية، أن تتسلط طبقة على أخرى، بسبب الفوارق الشديدة بين الطبقات وما يترتب على ذلك من عداء وصراع بينها يؤدي في آخر الأمر إلى سيطرة بعضها على البعض

---

(1) (Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 156, 165.

(2) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 153.

الآخـر، "والأغنيـاء والفقـراء يكونـان أهـم تقسـيم للطبقـات في الدولـة"[1]. "وعنـدما يحـدث إضـطراب وتقـع معـارك بـين الفقـراء والأغنيـاء فـإن الـذي ينتصـر منهم لا يحـافظ علـى الإتصـال أو المسـاواة بـالمهزوم بـل يحـتفظ لنفسـه بإمتيـاز الحكـم، كـثمن للنصـر. فـإذا كـان الشـعب هـو الـذي انتصـر، فإنـه يقـيم ديمقراطية، وإذا كان الأغنياء هم الذين انتصروا فإنهم يقيمون "أوليجارشية"، كما فعل كل هؤلاء الذين استولوا على السلطة في اليونـان، ويخضـع كـل منهم شـكل الحكومـة لمصـلحته الخاصة دون مراعاة مصلحة الدولة على الإطلاق"[2].

ويلاحـظ أن أرسـطو يقصـد بالديمقراطيـة في هـذا المقـام نفـس المعنـى الـذي تقصـده الأحـزاب الشـيوعية المعاصـرة وهـو دكتاتوريـة البروليتاريـا، ويقصـد بالأوليجارشـية ديكتاتوريـة الطبقـة الغنيـة. وفي الحـالتين فـإن "الدولـة تـتحطم بسـبب جشـع الأغنياء أو الفقراء"[3].

وإذا كان الصراع بين الأغنياء والفقراء يرجع إلى أسباب حقيقيـة، فـإن إحتدامـه يرجـع في كـثير مـن الأحيـان إلى تـدخل بعـض "المهـيجين الـديماجوجيين"، فهـم يـدعون الأغنيـاء إلى التحـالف "ثـم يثيرون الشـعب علنـاً ضـد هـذا التحـالف كمـا هـو

(1) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 9, p. 100.
(2) Aristote, Politique,op. cit., Liv. 3, Ch. 14, p. 153.
(3) Aristote, Politique, op. cit., Liv. 3, Ch. 14, p. 155.

مشاهد في كل مكان تقريباً"[1]. وعندما يكون أحد هؤلاء الديماجوجيين من قواد الجيش فإنه ينتهي إلى الاستفادة من هذا الصراع بالإستيلاء على الحكم وتحويله إلى حكم مطلق يصبح فيه هذا المهيج طاغية. "ووسيلة هؤلاء الطغاة الأساسية، هي الثقة التي يحصلون عليها من الشعب عن طريق الكراهية التي يظهرونها نحو الأغنياء"[2].

ومن ناحية أخرى فإن سيطرة الطبقة الغنية تنتهي في كثير من الأحيان إلى تسلط قلة من هذه الطبقة، أو حتى شخص واحد فقط، وهو ما يؤدي إلى ظهور نوع من الطغاة لا يختلف كثيراً عن الطغاة الذين يخرجون من سيطرة الطبقة الفقيرة[3].

والحكومات الطغيانية سواء كانت نتيجة لسيطرة الطبقة الفقيرة أو لسيطرة الطبقة الغنية هي حكومات ضد الطبيعة، وكل القوانين التي تخرج منها لا تكون معبرة عن العدل[4].

وهكذا فإن أرسطو رغم إرتفاعه بالقانون الوضعي إلى درجة إعتباره صورة للعدل على الأرض، إلا أنه لم يغفل النظرة الواقعية من أن القانون الوضعي في كثير من الأحيان لا يكون

---

(1) Aristote, Politique, Liv. 4, Ch. 16, p. 172.
(2) Aristote, Politique, op. cit., Liv. 4, Ch. 16, p. 173
(3) Aristote, Politique,op. cit., Liv. 4, Ch. 16, p. 174.
(4) Aristote, Politique,op. cit., Liv. 3, Ch. 6, p. 120.

معبراً عن العدل بل يكون معبراً عن الظلم والطغيان. وفي هذه الحالات فإنه يصبح قانوناً ظالماً لا يستحق الإحترام أو الطاعة.

وأهم ما في هذه النظرة الواقعية هو عدم الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، بين ما هو عدل في ذاته وبين ما هو عدل مصطنع، وبغير هذه التفرقة الواضحة لكان من الممكن أن يتعرض الأفراد للطغيان والظلم بإسم الخضوع للقانون الطبيعي والعدل.

على أن أهمية الصراع الطبقي عند أرسطو لم تقف عند حدود وصف الحقائق الإجتماعية والتاريخية، بل تخطت ذلك إلى درجة التأثير في حركة التاريخ عن طريق بعض المفكرين الذين تلقفوا هذه النظرية واستخدموها لتأليب الطبقات بعضها على بعض وإزكاء نار العداوة بينها لتحقيق أغراض سياسية أو فكرية يؤمن بها هؤلاء المفكرين، وهم في الواقع أقرب إلى المهيجين الذين أشار إليهم أرسطو نفسه. ونقصد من هؤلاء شخصين بالذات هما ميكيافيللي وكارل ماركس. أما الأول فقد دعا إلى إثارة الأغنياء ضد الفقراء، وأما الثاني فقد دعا إلى إثارة الفقراء ضد الأغنياء. وقد نجح كل منهما فيما أراد الوصول إليه.

أما هدف ميكيافيللي من دعوة الأغنياء إلى التحالف فهو تأكيد السلطة للأمير. وهو يقول في كتابه المشهور بهذا الاسم "أن أي شخص يريد أن يقيم مملكة أو إمارة، لا يستطيع أن

ينجح حيث توجد المساواة، بل لا بد أن يرفع فوق المستوى العادي، الأشخاص ذوي الطموح...، بإعطائهم قصوراً وأراض وبإحاطتهم بالمزايا والثراء والخدم: بحيث وهو موجود في وسطهم يستطيع أن يعتمد في سلطته عليهم، ويستطيعون هم أن يعتمدوا في طموحهم عليه، ويجبر الباقون على إحتمال ظلم لا تستطيع إلا القوة وحدها أن تجعلهم يحتملونه. فقوة من بيده القهر تكون متناسبة مع قوة من يقع عليه القهر، فيبقى كل منهما في المكان الذي ألقاه فيه القدر"[1].

الطبقي ينقل نقلاً حرفياً عن أرسطو، ولا يختلف عنه إلا في أنه يدعو الأمير إلى الاستفادة من هذا الصراع، بينما أرسطو ينادي بإلغاء الفوارق بين الطبقات.

غير أن نظرية أرسطو في الصراع الطبقي لعبت في العصر الحديث دوراً خطيراً على يد ماركس يستحق أن ندرسه بصفة مستقلة وهو ما نقوم به فيما يلي:

14- نظرية الصراع الطبقي في العصر الحديث:

حاول مفكران إستخدام نظرية أرسطو في الصراع الطبقي، في القرن التاسع عشر، لتحقيق أفكارهما الفلسفية،

---

(1) Machiavel, "Le discours sur la première décade du Tite-Live", Ch. 18, in: Le Prince et autres textes, Union Générale d`Editions, Paris, 1962, p. 157; v. aussi "Les luttes des nobles et du peuple", ibid, p. 108; "La matière et la forme", ibid, p. 155.

وقد فشل أولهما وهو أوجست كونت حيث نجح الآخر وهو كارل ماركس.

وقد كان أوجست كونت صريحاً مع نفسه عندما أعلن بوضوح أن الأفكار الفلسفية هي التي تغير التاريخ "فإن الأفكار هي التي تحكم وتهز العالم، أو بتعبير آخر فإن كل النظام الإجتماعي يقوم على أفكار"[1].

وقد دعا (كونت) إلى فلسفة وضعية أسماها "ديانة الإنسانية"، وهي فلسفة وسياسة للحكم في نفس الوقت. "فالوضعية تتكون أساساً من فلسفة وسياسة لا يمكن الفصل بينهما"[2] ، وحتى يمكن تحقيق هذه الفلسفة عن طريق الإستيلاء على السلطة، فإن "أوجست كونت" يسعى إلى إثارة البروليتاريا والتحالف معهم والوصول إلى الحكم عن طريقهم. "فالبروليتاريا هم وحدهم المساعدون الأساسيون للفلاسفة الجدد"[3]. وهكذا ينبغي دفع تأثير الفلسفة إلى درجة "تنظيم التناقض المادي بين هاتين الطبقتين النشيطتين"[4]. وبنوع من المعجزة يتحول كل فقير إلى فيلسوف. فعندما يحدث هذا التعاطف الأساسي، فإننا سنشعر أن كل فرد من البروليتاريا

---

(1) Auguste Comte, Cours de philosophie positive, 5 éd., t. 1, 1892, p. 40.

(2) Auguste Comte, Système de politique positive, 4 éd., 1912, identique à la première parue en 1854, t. 1, p. 2.

(3) Auguste Comte, Système de politique positive, op. cit., t. 1, p. 129.

(4) Auguste Comte, idem, op. cit., t. 1, p. 167.

سيتحول في كثير من الوجوه إلى فيلسوف تلقائي، كما أن كل فيلسوف يصبح من نواح كثيرة واحداً من البروليتاريا"[1]. ولكن من سوء حظ أوجست كونت، فإن أفراد البروليتاريا رفضوا أن يصبحوا فلاسفة وضعيين، وفضلوا أن يصبحوا فلاسفة ماركسيين. ذلك أن كارل ماركس إستطاع أن يتحدث إليهم بطريقة أفضل.

وبالنسبة لماركس – كما هو الشأن بالنسبة لكونت – فإن العمال هم مجرد وسيلة مادية لتحقيق نوع معين من الفلسفة. فالفلسفة هي التي تحرك الإنسانية وذلك بغض النظر عن تعبيرات أخرى يقول فيها: "ليس الضمير هو الذي يحدد الحياة، ولكن الحياة هي التي تشكل الضمير"[2]. ففضلاً عن أن ماركس يعترف بالحركة الديالكتيكية بين الأساس الإقتصادي والسطح السياسي أو القانوني، فإنه زيادة على ذلك يحتفظ لنفسه بالحق في قيادة الإنسانية. ويقول بوضوح: "إن الماضي الثوري لألمانيا أساسه نظري هو الإصلاح. وفي هذا الوقت بدأت الثورة من عقل قسيس (لوثر). واليوم فإنها تبدأ من عقل فيلسوف (ماركس)"[3]. أي أن عقل ماركس هو الذي يريد أن

---

(1) Auguste Comte, idem, op. cit., t. 1, p. 170.

(2) Karl Marx. Et F. ENGELS, l`idéologie allemande, p. 23; Adde, La célèbre préface de sa "contribution a la critique de l`économie politique", Editions sociales, 1957, p. 4.

(3) KARL Marx. Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, in oeuvres philosophiques, trad. Par Molitor, t. 1, 1946, p. 97.

يقود الإنسانية حسب فلسفة خلاصتها أن "الإنسان هو الجوهر الأعلى للإنسان"[1] وأن "الدين هو تحقيق مشوه للجوهر الإنساني"[2]. وبالوصول إلى هذه الفلسفة فإن ماركس بدأ يبحث عن القوة المادية القادرة على تحقيقها. وقد وجد هذه القوة عند البروليتاريا كما فعل من قبله أوجست كونت. وفي هذا يقول ماركس: "إن النظرية تتحول إلى قوة مادية عندما تتغلغل في الجماهير"[3]. ولكن ماركس يدرك صعوبة إثارة الجماهير لأنه لم توجد بعد الأسباب الداعية إلى هذه الإثارة. والواقع كما يقول هو "أن الثورة الأساسية، لا يمكن أن تكون إلا ثورة الحاجات الأساسية وهي فيما يبدو على وجه التحديد تفتقر إلى شروط ومكان إندلاعها"[4]. ولذلك فهو يعلن "أنه يجب تكوين طبقة مقيدة بسلاسل أساسية...الخ"[5]. وهو يهنئ نفسه بعد ذلك لأن هذه الطبقة بدأت في التكوين فعلاً[6]. وهو يعلن بكل وضوح أن العلاقة بين فلسفته وبين البروليتاريا هي علاقة منفعة متبادلة "فكما أن الفلسفة، كما يقول، تجد في البروليتاريا أسلحتها المادية، فإن البروليتاريا تجد في الفلسفة أسلحتها الفكرية. وعندما يصل ضوء الفكر إلى أعماق هذه الأرض الشعبية الساذجة Nalf terrain populaire فإن الألمان

---

(1) Karl Marx, idem., p. 107.
(2) Karl Marx, idem., p. 84.
(3) Karl Marx, idem., p. 96.
(4) Karl Marx, idem., p. 99.
(5) Karl Marx, idem., p. 105.
(6) Karl Marx, idem., p. 106.

سيتحررون ويصبحون رجالاً"[1]. وهكذا فإن ماركس يثير التناقض بين الطبقات ويستغل سذاجة الطبقة العاملة لتحقيق نوع معين من الفكر الفلسفي. والواقع أن الصراع الذي يجري في العالم الآن هو صراع في الدرجة الأولى بين فلسفات بأكثر مما هو صراع بين طبقات. وما الصراع بين الطبقات إلا وسيلة إستخدمها بعض الفلاسفة السياسيين في تحقيق أفكارهم الفلسفية.

وكان لا بد للفكر الإنساني أن يعيد التفكير من جديد في حقيقة المقصود بالصراع الطبقي. وقد أدى ذلك إلى ظهور إتجاه جديد ينفي أهمية الصراع الطبقي في حركة التاريخ وهو ما ينادي به برجسون، وهو يقول "أن النبلاء شاركوا في ثورة 1789 التي أدت إلى إلغاء الإمتيازات الموروثة، وبصفة عامة فإن المبادرات في مقاومة عدم المساواة – سواء كان ذلك لمبرر أو لغير مبرر– جاءت غالباً من أعلى، ومن الطبقة المتميزة وليس من أسفل وهو ما كان يجب أن يحدث لو أننا أخذنا بأنه لا يوجد من محرك إلا مصالح الطبقات. وهكذا فإن البورجوازيين وليس العمال هم الذين لعبوا الدور الغالب في ثورتي 1830 و1848، وهما الموجهتان، وبصفة خاصة الأخيرة منهما، ضد إمتياز الثراء.

(1) Karl Marx, idem., p. 107.

وفيما بعد فأن رجالاً من أبناء الطبقة المتعلمة هم الذين طالبوا بتعليم الكل"[1].

وبعد عرض ما قاله برجسون، وهو يعبر من غير شك عن جانب من الحقيقة، **فإنه يمكن تلخيص المواقف الفلسفية من الصراع الطبقي في الإتجاهات الآتية:**

1- الإتجاه الأساسي وهو إتجاه أرسطو صاحب نظرية الصراع الطبقي. وهو يعتبر الصراع الطبقي حقيقة قائمة وأنه أدى في كثير من المجتمعات إلى سيطرة طبقة أخرى. وهو يدين هذه السيطرة ويعتبر القوانين الصادرة عنها ظالمة وغير معبرة عن العدل، وهو يدعو إلى تذويب الفوارق بين الطبقات عن طريق تحديد الملكية وفرض ضرائب على الأغنياء ودفع إعانات للفقراء. وهو يرى أن الصراع الطبقي من الممكن ومن الواجب التخلص منه وهو ما تحقق في بعض المجتمعات بالفعل.

2- إتجاه يستفيد من نظرية الصراع الطبقي الأرسطية ويعمل على إزكاء هذا الصراع وإشعال نار العداوة بين الطبقات إما لتحقيق سيطرة الأمير كما فعل ميكيافيلي، أو لتحقيق فلسفات معينة كما حاول أن يفعل أوجست كونت وفشل، وكما حاول أن يفعل كارل ماركس

(1) H. Bergson, Les deux Sources de la morale de la religion, op. cit., p. 209.

ونجح. ويلاحظ أن هذا الأخير قد ذهب في كثير من المبالغة وفي كثير من التبسيط إلى حد تفسير تاريخ البشرية كله بأنه صراع بين طبقات، وهو ما لم يقله أرسطو صاحب النظرية وما يكذبه التاريخ القديم والحديث أيضاً.

3- والإتجاه الثالث هو رد فعل للإتجاه الثاني ويذهب إلى القول بأن الصراع بين الطبقات غير موجود دائماً بل قد يحدث أن تمد الطبقة الغنية المتعلمة يد المساعدة إلى الطبقات الفقيرة الجاهلة. وصاحب هذا الإتجاه برجسون. وتؤيده بعض الأحداث التاريخية الكبرى كما تؤيده طبيعة الإنسان التي كما تنطوي على الأنانية والمصلحة الشخصية، تنطوي أيضاً على التضحية التي يبذلها كثير من الناس لتحقيق أهداف أبعد ما تكون عن مصلحتهم الذاتية.

وأياً ما كان موقف الإتجاهات الفلسفية من الصراع الطبقي، فبحسب نظرية القانون الطبيعي فإن ما يصدر من سيطرة طبقة على طبقة لا يعتبر قانوناً عادلاً بل هو قانون ظالم يستمد قوته الملزمة من القوة والقهر وليس من مبادئ الفضيلة والأخلاق وهي المبادئ التي يجب أن تقوم على أساسها المجتمعات السياسية وتستوحي منها التشريعات الوضعية.

15- نظرة عامة على نظرية القانون الطبيعي:

نظرية القانون الطبيعي التي وضعها أرسطو ولا زالت تحتل مكان الصدارة بين النظريات الفلسفية المعاصرة تقوم على عدة أفكار مؤداها، أن الإنسان لا يمكن أن يعيش إلا في مجتمع سياسي منظم وهو ما يسمى بالدولة أو المدينة وأنه في هذا المجتمع يفقد حريته المطلقة في أن يفعل ما يشاء، وتصبح إرادته خاضعة لمبادئ الفضيلة. والفضيلة هي الأساس الذي يؤدي إلى السعادة. كما وأن السعادة هي الهدف الذي يسعى إليه كل إنسان وتسعى إليه كل دولة. وخضوع الفرد للفضيلة يقتضي منه أن يخضع أيضاً للقانون الوضعي الذي يصدر عن المشرع في المجتمع السياسي الذي يعيش فيه. وهكذا تخضع إرادة الفرد لإرادة المشرع كنتيجة حتمية لخضوعها لمبادئ الفضيلة. ومن ناحية أخرى فإن إرادة المشرع تخضع كذلك لمبادئ الفضيلة. وهذا الخضوع هو الطريق الوحيد لتحقيق السعادة للدولة بإعتبار ذلك الهدف الأساسي من وجود الدولة. وهكذا عن طريق إخضاع إرادة الفرد لإرادة المشرع وإخضاع إرادة المشرع لمبادئ الفضيلة تتحقق السعادة للفرد وللدولة في نفس الوقت.

والمقصود بالفضيلة الأخلاقية هنا، العدل. فهو يشمل كل الفضائل المختلفة. والعدل هو القانون الطبيعي. وهو ما يمكن إدراكه عن طريق العقل، ولذلك فإن القانون الطبيعي يقصد به أيضاً القانون العقلي. وحتى تقوم الدولة على مبادئ

العقل أو مبادئ العدل فيجب أن تراعى فيها مبادئ العدل التوزيعي ومبادئ العدل التبادلي.

والعدل التوزيعي يتعلق بتوزيع الثروات والمزايا على أفراد المواطنين. وهو لا يقوم على مساواة حسابية مطلقة، بل على مساواة نسبية تحتمل وجود فروق بين شخص وأخر. ولكن هذه الفروق لا ينبغي أن تكون كبيرة جداً بل يجب أن يراعى في التوزيع مبدأ الإعتدال والوسط فلا توجد في الدولة إلا ثروات متواضعة وكافية في نفس الوقت لمباشرة الفضيلة. لأن الفضيلة لا تمكن مباشرتها بغير حيازة بعض اليسر المادي المعقول. وتترتب على ذلك ضرورة تحديد الملكية وضرورة تذويب الفوارق بين الطبقات عن طريق صرف إعانات للفقراء وفرض ضرائب على الأغنياء بما يؤدي إلى زوال أسباب الصراع الطبقي الذي تنشأ عنه في معظم الأحيان حكومات طغيانية مخالفة للطبيعة.

وكذلك فإن العدل التوزيعي يفرض وجود الملكية الخاصة والتي بدونها لا يمكن وجود حياة فاضلة أو دولة فاضلة بشرط أن تكون للملكية الخاصة وظيفة إجتماعية وأن تكون محددة.

أما العدل التبادلي فهو يقوم على المساواة المطلقة والحسابية وهو الذي يحكم المعاملات والعلاقات بين أفراد المجتمع سواء كانت هذه العلاقات إرادية أو غير إرادية.

وحتى يتحقق العدل في المجتمع لا بد من مراعاة مبدأ سيادة القانون أي مبدأ العدل العام بالنسبة للجميع، مع الإلتجاء إلى العدل الخاص أو الإنصاف في الحالات التي لا يوجد فيها حكم في نصوص القانون، أو في الحالات التي تستدعي ظروفها الخاصة تطبيق نص القانون بطريقة مرنة.

وفي جميع الأحوال فإن القانون الطبيعي يعطي ثقة للإرادة، فهو يعتبر إرادة المشرع صورة للعدل على الأرض ويعتبر حكم القاضي هو حكم العدل، ويعتبر عقود الأفراد معبرة عن العدل بالنسبة لأطرافها.

ومع ذلك فإن هذه الثقة يجب أن تكون في محلها. فالعدل الذي تحققه الإرادة هو عدل مصطنع وهو غير العدل الحقيقي أي العدل في ذاته، ويظل دائماً خاضعاً للعدل الحقيقي. فإذا ثبت أن إرادة الإنسان قد خانت الثقة وتصرفت على عكس ما يقضي به العدل، فإن القرينة التي اكتسبتها تسقط في الحال فيصبح القانون الوضعي ظالماً ويصبح حكم القاضي ظالماً ويصبح العقد ظالماً.

وهكذا فإن نظرية القانون الطبيعي تخضع الإرادة للفضيلة، ولكنها تمنحها الثقة في نفس الوقت وتسمى ما يصدر عنها عدلاً. ولكنه عدل مصطنع لا يحتفظ بقيمته إلا بمطابقته الحقيقية للعدل في ذاته.

ولهذا فإننا نرى أن نظرية القانون الطبيعي تقيد إرادة الإنسان لا من أجل الإنتقاص منها بل بما يؤدي إلى حمايتها وتحقيق الغاية منها.

وقد ظهرت نظريات أخرى تعبر عن نظرية القانون الطبيعي بطريقة مختلفة. وقد اشتهرت هذه النظريات بأنها نظريات إرادية ولكن الحقيقة غير ذلك، ونقصد بذلك نظريتي العقد الإجتماعي وسلطان الإرادة.



الفصل الثاني

نظرية العقد الاجتماعي
ونظرية سلطان الارادة

16- الشهرة الإرادية الزائفة للنظريتين:

يتميز القرن التاسع عشر بأنه عصر المذهب الفردي، والحرية الإقتصادية، والرأسمالية المزدهرة. وكان مما يتفق مع كل هذه الإتجاهات أن تحاط نظرية العقد بهالة من التقديس. فالعقد هو الوسيلة القانونية التي يقوم عليها كل النشاط الإقتصادي. وبصفة خاصة فإن العقد هو الوسيلة التي يستطيع بها أصحاب المصانع أن يستخدموا العمال في تشغيل مصانعهم بأقل الأجور، وأشد الشروط من حيث طول ساعات العمل وإنتفاء الحماية من أي نوع.

وبالفعل فقد شاع القول في هذا القرن أن العقد هو الصورة المثالية للعدل، وأن من قال عقداً فقد قال عدلاً. وأنه ينبغي أن نترك للمتعاقدين الحرية الكاملة في تحديد شروط العقد. وينبغي دائماً إحترام العقود، فالعقد هو شريعة المتعاقدين مهما كانت الظروف الملابسة لإبرامه، ومهما كانت الظروف التي طرأت بعد إبرامه. ويجب كذلك تضييق فكرة النظام العام والآداب، وهي التي لا يجوز للعقد أن يخالفها بحسب ما ينص عليه القانون المدني الفرنسي أو غيره.

ورغم أن هذه الأفكار تحمل جزءاً كبيراً من الحقيقة، إلا أنها تخالف الحقيقة في كثير من الأحيان. ومن المؤكد أن العقد لا يكون معبراً عن العدل عندما يكون أحد طرفيه في

مركــز أقــوى مــن الناحيــة الإقتصــادية بحيــث يســتطيع فــرض شروطه علــى المتعاقــد كمــا كــان الشــأن في عقــود العمــل الظالمــة التي كانت تبرم طوال القرن التاسع عشر.

ومن المؤكد أيضاً أنه إذا حدثت ظروف طارئة لم يكن في الوسع توقعها وقت إبرام العقد فإنها قد تجعل العقد الذي كان عادلاً وقت إبرامه، ظالماً عند تنفيذه. وفي هاتين الحالتين وغيرهما فإن العقد يكون مخالفاً للعدل وليس معبراً عنه، ولذلك يكون من الواجب البحث عن وسيلة أخرى تنظم العلاقة بين طرفي هذا العقد وتحل محل إرادة المتعاقدين أنفسهما. وهذه الوسيلة الأخرى قد تكون هي إرادة القاضي أو إرادة المشرع، على أن يكون ذلك في أضيق الحدود.

ونحن لا نناقش هنا قضية العقد، ولكننا نعرض فقط للأفكار التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر والتي كانت تدعو بغير حق إلى إضفاء هالة من التقديس على فكرة العقد. وحتى تنجح هذه الدعوة كان لا بد من تدعيمها بقوة الفكر والفلسفة وهي أعظم القوى جميعاً. ولكن ذلك لم يحدث بطريقة صحيحة، بل حدث بطريقة فيها إساءة شديدة لنظريتين من أهم النظريات الفلسفية وهما نظرية العقد الإجتماعي التي ترجع في أصلها إلى أفلاطون، ونظرية سلطان الإرادة التي وضعها "كانت".

والواقع أنه حدث تشويه لهاتين النظريتين، وكان التشويه أمراً سهلاً لأنه اعتمد على الإسم المعلن لكل من النظريتين. فنظرية العقد الإجتماعي بحسب اسمها هي نظرية تعاقدية، ونظرية سلطان الإرادة بحسب إسمها هي نظرية إرادية بل نظرية تتكلم عن قوة الإرادة وسلطانها.

وسهولة التشويه تسمح بالإعتقاد بأنه لم يكن تشويهاً مقصوداً في جميع الأحوال، بل ربما كان نتيجة إنزلاق غير مقصود من جانب بعض المفكرين. وهو إنزلاق ساعدت عليه حالة الضمير الإنساني في القرن التاسع عشر، وأدت إليه أيضاً الأسماء المعلنة لكل من هاتين النظريتين.

أما تشويه نظرية العقد الإجتماعي فكان يقوم على الوجه الآتي: بحسب هذه النظرية فإن الأفراد لا ينتقلون من حال الطبيعة وهي الحالة التي كان لكل فرد أن يفعل فيها ما يشاء، إلى المجتمع السياسي المنظم، وهو المجتمع الذي يفقد فيه الفرد حريته في أن يفعل ما يشاء ويصبح خاضعاً لقوانين هذا المجتمع، إلا بمقتضى إتفاق بين هؤلاء الأفراد أنفسهم، وبين فريق منهم يصبح الفريق الحاكم الذي يحق له وضع القوانين وتنظيم المجتمع. وبمقتضى هذا الإتفاق فإن الفرد يتنازل عن جزء من حريته مقابل أن يحافظ له الحاكم على الجزء الباقي منها. فكان العقد هو أساس نشأة الدولة وأساس وجود المجتمع السياسي وأساس خضوع الأفراد لحكم القانون. فالفرد لا

يخضع لأي أمر إلا لأنه أراد الخضوع له، فهو يلتزم بإرادته وحده. والقول بذلك يعني أن الإرادة، وبصفة خاصة الإرادة التعاقدية، هي مصدر كل قانون ومصدر كل إلتزام.

والحق أنه لا يمكن أن يكون هناك تقديس للإرادة التعاقدية بأكثر من هذا القول، ولكنه قول لا يتفق على أي حال مع نظرية العقد الإجتماعي. بل على العكس فإن الإرادة، كما سنرى، لا تلعب في إبرام العقد الإجتماعي دوراً كبيراً، بل هي لا تلعب في إبرامه أي دور على الإطلاق طبقاً لما يقوله أصحاب هذه النظرية أنفسهم.

أما تشويه نظرية سلطان الإرادة فقد وصل إلى درجة إستعارة هذا الإصطلاح بأكمله وتحويله إلى إصطلاح قانوني له مدلول معين وهو أن الإرادة حرة في إختيار نوع العقد وفي تحديد شروطه، ولا تخضع في ذلك لأي قيد يتعلق بالشكل (مبدأ الرضائية) أو يتعلق بالموضوع (الإقلال من القواعد الآمرة)، أو يتعلق بالآثار (القوة الملزمة للعقد).. الخ.

والواقع كما سنرى أن نظرية سلطان الإرادة عند "كانت" تعني عكس المعنى الذي أعطاه لها رجال القانون. وقد أثبتت التجربة أن المعنى الصحيح للنظرية وهو المعنى الذي قصده صاحبها هو الذي انتصر في النهاية على المعنى المزيف العكسي الذي قال به رجال القانون لفترة طويلة من الزمن. وقد كان إنتصار المعنى الصحيح للنظرية في نطاق القانون ذاته.

وندرس فيما يلي حقيقة المقصود بنظرية العقد الإجتماعي ونظرية سلطان الإرادة.

17- نظرية العقد الإجتماعي (أفلاطون، هوبز، لوك، جان جاك روسو):

صاحب نظرية العقد الإجتماعي هو أفلاطون، وهو يرى أن المجتمع السياسي ينشأ على أساس نوعين من العقود: النوع الأول خاص بالعقود بين الأفراد وهي العقود التي تنظم الحياة الخاصة للأفراد، والنوع الثاني خاص بالعقد المبرم بين الحاكم والمحكومين. وعن النوع الأول يقول أفلاطون، "أن رجلاً يأخذ معه رجلاً آخر لأداء عمل معين، ويأخذ غيره أيضاً لعمل آخر، وهكذا فإن تعدد الحاجات يجمع في مكان واحد عدداً كبيراً من الشركاء والمساعدين، وعلى هذا التجمع المشترك يطلق اسم المدينة"[1].

أما العقد الثاني المبرم بين الحكام والمحكومين فبمقتضاه "يتعهد الأولون بعدم فرض سلطتهم بطريقة عنيفة ويتعهد الآخرون بعدم قلب نظام الحكم"[2]. ويقال أن كل نظرية العقد الإجتماعي قامت فيما بعد على أساس هذه العبارة

(1) Platon, La République, 369, C, Classiques Garnier, 1963, p.53.
(2) Platon, Les lois, III, 684, A, in: oeuvres complètes, trad. Par: E. des Places, S.J., Collection des Universités de France; t. 11, Paris, 1951, p. 21.

الواردة في كتاب القوانين لأفلاطون[1]. ولكن أفلاطون لم يشأ بذلك القول أن الدولة ترجع في أساسها إلى إتفاق إرادي. بل هو يؤكد في كتاب الجمهورية أنها ترجع إلى حالة الضرورة. "فإن ما يمنح المدينة الحياة، فيما أعتقد، هي حالة العجز التي يوجد فيها كل فرد عن الإكتفاء بذاته"[2]. وهو لا يخفي عدم ارتياحه في أن يكون العقد هو أساس الدولة. فالعقد يعبر عن "مصالح شخصية ومتعارضة". ذلك أنه "عندما يعطي شخص ويأخذ، فإنه يتصرف وفي تفكيره أن يتم التبادل لمصلحته وحده" ويتساءل أفلاطون كيف يمكن أن تؤسس الدولة بواسطة هذه الطريقة؟ ثم يجيب على تساؤله بالتأكيد مرة أخرى، أن أساس الدولة هي حالة الضرورة[3]. والواقع أن الدولة عند أفلاطون هي مجتمع ضروري كما هو الشأن عند أرسطو.

وأفلاطون لا يضع ثقة كبيرة في أمانة الناس. ومن يكون أميناً يعتبر في نظره "نوعاً نادراً من الناس"[4]. وهو بالتالي لا يضع ثقته في العقود التي يبرمها الأفراد، ويرى ضرورة التدخل فيها عن طريق فرض الثمن العادل في المعاملات ومراعاة تطبيق ذلك

---

(1) A. J. Carlyle, La notion de "contrat" dans les doctrines politiques, in: Arch. De phil. Du dr. et de soc. Jur., 1940, p. 78.

(2) Platon, La République, 369, B. Classiques Garnier, traduction nouvelle, par R . Baccou, 1963, p. 55.

(3) Platon, La république, 369, G. Classiques Garnier, op. cit., p.56.

(4) Platon, Les Lois, 11, 918, D.

في الأسواق[1]. والتدخل في العقود يكون على أساس العقل. لأن المدينة يجب أن "يسودها العقل"[2].

وهكذا فإن العقد يخضع لحكم العقل أو الثمن العادل وكذلك المدينة كلها. فالضرورة والعقل والعدل هم أساس القوة الملزمة للعقد والقانون، أما إرادة الأفراد فإنها تسعى لمصالحها الخاصة المتناقضة ولا تتوخى الأمانة غالباً ولذلك لا بد من إخضاعها لما هو أسمى منها وهو العدل.

والواقع أننا لا نجد في ذلك أدنى فارق بين أفلاطون وبين أرسطو، والفارق بينهما فقط في التطبيقات، وهو ما لا نعرض له هنا.

وبعد أفلاطون بقرون طويلة عادت نظرية العقد الإجتماعي للظهور مرة أخرى على يد ثلاثة فلاسفة هم: هوبز، ولوك، وجان جاك روسو، وهؤلاء الثلاثة يؤمنون بالقانون الطبيعي، ولا يرون في العقد الإجتماعي إلا وسيلة للتعبير عن القانون الطبيعي. فالقانون الطبيعي هو الذي فرض إبرام هذا العقد، وهو الذي حدد شروطه. أما الإرادة فلم تلعب في إبرام هذا العقد أي دور على الإطلاق. بل أن الإرادة لا تستطيع أن تضع في هذا العقد شروطاً تخالف ما يقرره القانون الطبيعي.

---

(1) Platon, Les Lois, 11, 920, C.
(2) Platon, Les Lois, 11, 919, C.

وهكذا فإن نظرية العقد الإجتماعي ليست سوى وسيلة لتقريب فكرة القانون الطبيعي للأذهان، ولكنها ليست نظرية مستقلة عن نظرية القانون الطبيعي. وهي بصفة خاصة ليست نظرية إرادية تصل فيها الإرادة إلى الإكتفاء بذاتها كقوة ملزمة للأفراد، بل لا زالت الإرادة تحتاج فيها إلى أساس تستمد منه قوتها الملزمة، ولا زال هذا الأساس هو العقل أو العدل. وهذا الأساس هو في نفس الوقت المعيار الذي يحكم الإرادة ويحدد لها طريقها.

ولبيان ذلك فإننا نرجع إلى أقوال هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بحسب الترتيب السابق ذكره.

وبالنسبة لهوبز فهو يعلن بوضوح أنه من أنصار القانون الطبيعي، وهو يعتقد أن أول أمر يصدر عن القانون الطبيعي هو "البحث عن السلام والسعي إليه". "ومن هذا القانون الأساسي للطبيعة والذي بمقتضاه يجب على الناس أن يسعوا إلى السلام يتفرع قانون ثان، وهو أن الإنسان يكون مستعداً عندما يكون الآخرون كذلك.. أن يلقي أرضاً هذا الحق في عمل كل شيء"[1]. وبهذا التنازل المتبادل ينشأ المجتمع السياسي.

والإرادة ليست حرة في أن تضع في هذا العقد ما تشاء، وبصفة خاصة فإن الإرادة ليست حرة في الإضرار بصاحبها. ومن ثم فإنه لا يجوز بمقتضى هذا العقد التنازل عن الحقوق

(1) T. Hobbes, LEVIATHAN, J.M., London, 1959, cg. 14, p. 67.

الأساسية للإنسان. وفي هذا يقول هوبز "أن موضوع التصرفات الإرادية لكل شخص هو شيء حسن لهذا الشخص، ولهذا السبب فإن هناك بعض الحقوق لا يتصور أن رجلاً يتنازل عنها أو يتصرف فيها بأي كلمات أو إشارات"[1]. والحقوق التي يتحدث عنها هوبز في هذه العبارة هي الحقوق التي أطلق عليها فيما بعد حقوق الإنسان، وهي الحقوق الطبيعية التي تستمد وجودها من القانون الطبيعي ذاته ولا يجوز المساس بها عن طريق أي تصرف إرادي سواء كان هذا التصرف قانوناً أو عقداً.

ويؤكد هوبز كذلك أن العقد يجب أن يخضع لمبدأ العدل التبادلي. وهو يأخذ بالتقسيم الأرسطي بين العدل التوزيعي والعدل التبادلي ولا يضيف في هذا الشأن أي جديد يستحق الذكر[2].

وهكذا فإن العقد الإجتماعي عند هوبز يستمد أسباب وجوده كما يستمد شروطه من القانون الطبيعي وليس من الإرادة. فالعقد الإجتماعي عقد غير إرادي.

ومع ذلك فإن هوبز قد انحرف بنظرية القانون الطبيعي إنحرافاً يبرر طغيان القانون الوضعي، وهو ما سنذكره في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

---

(1) Ibid., ch. 14, p. 68.
(2) Ibid., ch. 15, p. 78.

أما "جون لوك" فهو من فلاسفة القانون الطبيعي الصادقين، وهو يحتج على أخطاء هوبز التي أدت إلى الطغيان والتحكم. "فالقانون الطبيعي هو القاعدة الخالدة للناس جميعاً، للمشرعين، كما لغيرهم"[1]. "والقانون الطبيعي هو قانون العقل"[2]. والعقل "هو قاعدة القياس المشتركة التي أعطاها الله للجنس الإنساني"[3]، والتي لا يستطيع أحد أن يخرج عليها. فلا إرادة الأفراد ولا إرادة المشرع تستطيع مخالفة القانون العقلي. فالإرادة دائماً خاضعة للعقل.

وهكذا فإن مذهب العقد الإجتماعي الذي بمقتضاه "كل المجتمعات السياسية ولدت من إتحاد إرادي ومن إرادة مشتركة للناس"[4]، لا يعني أكثر من أن المجتمع السياسي لا يمكن أن يخلق بواسطة القوة والقهر. فلا يجبر أي شخص على الخضوع للسلطة السياسية "بغير إرادته الخاصة"[5]. ولكن أساس الدولة ليس هو العقد، ولكنه العقل الطبيعي وكذلك الله خلق هذا العقل. "فإن الله كما يقول لوك قد أنشأ السلطة السياسية ليقمع تحيز الناس وعنفهم"[6].

(1) De John Locke, Essai sur le pouvoir civil, trad. Par J-L, Fyot. P.U.F., 1955, Ch. 10, p. 151.
(2) Ibid., Ch 3, p. 72; Adde, p. 64, 66, 68, 73, 79, 81, 127, 144, 154, 170, 171, 177.
(3) Ibid., Ch. 2, p. 68.
(4) Ibid., Ch. 8, p. 129.
(5) Ibid., Ch. 8, p. 123.
(6) Ibid., Ch. 2, p. 69.

أما العقد الإجتماعي فهو وسيلة فنية ولازمة لتحقيق هذا الأمر الإلهي، وينبغي أن يكون موافقاً لهذا الأمر أيضاً. "لأنه ليس أي عقد كان، يمكن أن يضع نهاية لحالة الطبيعة بين الناس"[1] بل ينبغي أن يؤدي هذا العقد إلى الغاية منه وهي "المحافظة المشتركة على حياة كل الناس وحرياتهم وممتلكاتهم"[2] "وأي عقد لا يمكن أن يمس هذه الأشياء"[3]، لأن المجتمع هو قبل كل شيء "مجتمع مخلوقات عاقلة قامت بتكوين جماعة لمصلحتها المشتركة"[4].

وهكذا فإن أي عقد لا يمكن أن يقيم "سلطة مطلقة تحكمية"[5]. وأي عقد لا يستطيع أن يلغي حق الشعب في الثورة ضد القوانين الظالمة"[6]. ومعنى ذلك أن العقد الإجتماعي لا يستمد قوته الملزمة من إرادة أطرافه، ولكن من مطابقته للقانون الطبيعي، فهو عقد عقلي غير إرادي. فالقانون الطبيعي هو الذي فرض إبرام هذا العقد، وهو الذي حدد شروطه، وهو الذي أسبغ عليه قوته الملزمة.

وبعد "جون لوك"، جاء "جان جاك روسو"، الذي اقترنت باسمه نظرية العقد الإجتماعي لأنه نشر كتاباً يحمل هذا الاسم.

---

(1) Ibid., Ch. 2, p. 70.
(2) Ibid., Ch. 9, p. 141.
(3) Ibid., Ch. 15, p. 177.
(4) Ibid., Ch. 14, p. 170.
(5) Ibid., Ch. 11, p. 152.
(6) Ibid., Ch. 14, p. 173.

ومع هذا الكتاب أخذت هذه النظرية شكلها الأخير الذي لم تتطور بعده أدنى تطور.

والواقع أن نظرية العقد الإجتماعي حسب جان جاك روسو. كما هي حسب من سبقه من الفلاسفة، تهدف أساساً إلى الدفاع عن إرادة الإنسان ضد الضعف والقهر، وليس ضد القانون الطبيعي ومبادئ العدل. فالإرادة الإنسانية لا تملك أن تصنع شيئاً ضد الأخلاق الطبيعية، وبصفة خاصة فإن الإرادة الإنسانية "لا تملك أن توافق على شيء يتعارض مع الخير الخاص لصاحب هذه الإرادة"[1]. فالقول إذن بأن روسو كان فيلسوفاً إرادياً يؤكد ما لاحظه برجسون من أن روسو هو الرجل الذي نتكلم عنه دون أن نفهمه"[2].

والواقع أن العقد الإجتماعي عند روسو هو العقد العادل، أو العقد العقلي، وليس العقد الإرادي. فإبرام هذا العقد كان مفروضاً بالضرورة على الأشخاص الذين أبرموه، لأنه في لحظة معينة تصبح "الحالة البدائية ممكنة الإستمرار، وإلا لأدى إستمرارها إلى هلاك الجنس البشري"[3].

---

(1) Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social, présenté par Henri GUILLEMIN, Union générale d`éditions, 1963, Liv. 3, ch.1, p. 70.

(2) Henri, Guillemin, Présentation du contrat social, op. cit., p.5.

(3) J. H. Rousseau, Du contrat social, op. cit., Liv. 1, ch. 6, p.60.

ومن ناحية أخرى فإن الناس غير أحرار في تحديد شروط هذا العقد، لأن "شروط هذا العقد محددة بواسطة طبيعة العقد لدرجة أن أي تغيير فيها يجعلها باطلة وعديمة الأثر"[1].

وروح العقد الإجتماعي هي المساواة "وهكذا فإن الإنسان يكسب من هذا العقد بقدر ما يفقد، ويأخذ أيضاً القوة اللازمة للمحافظة على حقه"[2]. أما إذا لم يتفق العقد الإجتماعي مع حكم العقل ومبادئ العدل التبادلي فإنه يكون باطلاً. فإذا "أنشأ هذا العقد سلطة مطلقة من ناحية وخضوعاً بغير حد من ناحية أخرى، فإنه يكون عقداً متناقضاً لا قيمة له"[3].

ويقول جان جاك روسو بغير غموض أن الإرادة الإنسانية ليست هي مصدر العدل "فالشيء الحسن والمطابق للنظام هو كذلك بحسب طبيعة الأشياء، وبصفة مستقلة عن الإتفاقات الإنسانية. فكل عدل يأتي من عند الله، الذي هو وحده مصدره"[4].

ونظراً لأن إرادة الأفراد قد تنحرف فإن روسو يؤكد ضرورة "إلزام هؤلاء الأفراد على إخضاع إرادتهم لعقلهم"[5]. والقانون هو الذي يقوم بذلك، بشرط أن يكون القانون هو

---

(1) Ibid., Liv. 1, Ch. P. 61.
(2) Ibid., Liv. 1, Ch. 6, P. 62.
(3) Ibid., Liv. 1, Ch., P. 56
(4) Ibid., Liv. 21, Ch. 6, P. 81.
(5) Ibid., Liv. 2, Ch. 6, P. 84.

نفسه معبراً عن حكم العقل، وهو يمكن أن يتحقق إذا كان واضعه شخص ممتاز لدرجة غير عادية[1].

والواضح بعد كل هذه التأكيدات من روسو وغيره من فلاسفة العقد الإجتماعي، أن المقصود بالعقد الإجتماعي هو العقد العقلي العادل، وليس العقد الإرادي، وأن مصدر العقد الإجتماعي هو القانون الطبيعي وليس الإنسان.

فنظرية العقد الإجتماعي لا تعدو أن تكون تعبيراً عن نظرية القانون الطبيعي. وهو تعبير أريد به تبسيط هذه النظرية، وجعلها قريبة إلى الذهن. ويترتب على ذلك أن نظرية العقد الإجتماعي لا تذهب إلى إطلاق حرية الإرادة. بل على العكس فهي تخضع الإرادة لحكم العقل ومبادئ القانون الطبيعي.

18- نظرية سلطان الإرادة (كانت):

جاء الوقت الآن للحديث عن "كانت" صاحب نظرية "سلطان الإرادة"، ونظرية "الأمر المطلق"، ونظرية "العقل الخالص"، ونظرية "العقل العملي"، ونظرية "العقل الخالص العملي".

وكما ذكرنا من قبل فإن معنى سلطان الإرادة عند "كانت"، هو عكس المعنى الذي يطلقه رجال القانون على هذا الإصطلاح. فرجال القانون يقصدون أساساً بمبدأ سلطان

---

(1) Ibid., Liv. 2, Ch. 6, 7, P. 83 et s.

الإرادة، الإرادة التعاقدية. أما "كانت" فهو يعتقد أن الإرادة التعاقدية هي إرادة نفعية، تتعارض بالضرورة مع سلطان الإرادة، وهو مبدأ أخلاقي. وهكذا فإن رجال القانون أخذوا من نظرية "كانت" إسمها فقط واستخدموه في عكس ما قصده "كانت" نفسه.

ولإيضاح ذلك لابد أن نقوم بضبط الإصطلاحات بحسب فلسفة "كانت". وإصطلاح العقل الخالص يعني القدرة على التخيل والتصور. أما إصطلاح العقل العملي فالمقصود به الإرادة. وتقوم الأخلاق عند كانت على أساس التوحيد بين هذين النوعين من العقل، لأنه لا يوجد إلا عقل واحد في الواقع، هو العقل الخالص العملي. ويقول (كانت)، "انني أعتقد أنه من الضروري أن أبين وحدة العقل العملي مع العقل الخالص في مبدأ مشترك، لأنه في آخر الأمر لا يمكن أن يوجد إلا عقل واحد لا يرد عليه التقسيم إلا في التطبيقات فقط"[1].

ومبدأ سلطان الإرادة هو المبدأ الأسمى للأخلاق[2]، الذي يحافظ على كرامة الإنسان[3]، ويحقق علمانية الأخلاق[4]. فالإرادة هي مصدر الأمر المطلق. ولكن هل معنى ذلك أن الإرادة حرة في أن تفعل ما تشاء؟ قطعاً لا. فالإرادة خاضعة للقانون

(1) Kant, Fondements de la métaphysique des moeurs, trad, par Victor Delbos, Librairie Delagrave, Paris, 19‹2, p. 83.
(2) Ibid., p. 169.
(3) Ibid., p. 160.
(4) Ibid., p. 174.

الأخلاقي الذي هي مصدره[1]. ولكن "كانت" يلاحظ على الفور بأنه "يجب الإعتراف صراحة بأنه توجد هنا حلقة مفرغة واضحة"[2]. وللخروج من هذه الحلقة المفرغة لابد من الإلتجاء إلى الميتافيزيقا[3].

وعن طريق الميتافيزيقا يمكن القول أن الإنسان عضو في عالمين في نفس الوقت: عالم حسي وعالم عقلي[4]. الإرادة المشرعة هي إرادة الإنسان الموجودة في العالم العقلي. وفي هذه الحالة فإن الإرادة تصبح "هي القدرة على أن تخضع نفسها لنفسها وأن تتصور قوانين معينة"[5]. وهذه القوانين يجب أن تكون موضوعية، أي تكون صالحة عالمياً لكل مخلوق عاقل[6].

والإرادة بهذا المعنى هي الإرادة الخالصة. ولكن إذا كانت الإرادة خالصة فما هي الفائدة من الإلتزام؟ لن تكون للإلتزام فائدة "لأني لو كنت هكذا إرادة خالصة فإن كل تصرفاتي ستكون مطابقة دائماً لسلطان الإرادة"[7]. أي مطابقة دائماً للأخلاق.

---

(1) Ibid., p. 154.
(2) Ibid., p. 187.
(3) Ibid., p. 179.
(4) Ibid., p. 193.
(5) Ibid., p. 147.
(6) Ibid., p. 147.
(7) Ibid., p. 194.

ولكن للرد على هذا التساؤل فإن الإلتزام الأخلاقي يبدو لازماً، لأن الإنسان ليس عضواً فحسب في عالم عقلي بل هو عضو أيضاً وفي نفس الوقت في عالم حسي. وإرادته دائماً متأثرة "بالرغبات الحسية"[1]، والمصالح الشخصية. وهو ما يؤدي دائماً إلى تعارض مع سلطان الإرادة[2].

وخلاصة نظرية "كانت" أن إرادة الإنسان الموجود في العالم الحسي، تخضع لإرادة الإنسان الموجود في العالم العقلي، وهو في الحالتين إنسان واحد.

وإذا كان "كانت" يلخص الأخلاق أو القانون الطبيعي في ما يسميه بالأمر المطلق، وهو الأمر الصادر عن سلطان الإرادة، وهي إرادة الإنسان الموجود في العالم العقلي، وهي الإرادة المشرعة للعالم كله، فما هو في نظره هذا الأمر المطلق؟ لا يوجد عند "كانت" سوى أمر مطلق واحد هو الآتي: "تصرف فقط حسب المبدأ الذي يصلح في تقديرك أن يكون قانوناً عالمياً"[3]. ولكن الأمر المطلق يمكن التعبير عنه بعبارات أخرى مثل: "تصرف دائماً بالطريقة التي تعامل بها الإنسانية سواء في شخصك أو في شخص غيرك بإعتبارها هدفاً في ذاتها وليست فقط مجرد وسيلة"[4].

---

(1) Ibid., p. 194.
(2) Ibid., p. 170.
(3) Ibid., p. 136.
(4) Ibid., p. 150.

وإذا كانت تصرفات الإنسان يجب أن تخضع للأمر المطلق وهو القانون الأخلاقي الطبيعي، فإن الواقع يشهد أن الإنسان يتصرف في حياته مدفوعاً برغباته الحسية ومصالحه الشخصية، أو مدفوعاً بما يسميه "كانت" الأمر الإفتراضي غير المحقق.

وبالنسبة للعقود بين الأفراد فإن ما يحكمها دائماً هو أمر إفتراضي وليس أمراً مطلقاً. فالإرادة العقدية – كما يقول "كانت" – "لا يمكن أن تحقق إلا أمراً إفتراضياً، فالإنسان يلتزم بشيء ما لأنه يريد أن يحصل على شيء آخر"[1] وهكذا. والعقود هي دائماً تعبير عن مصالح شخصية ورغبات متعارضة. ولا يوجد متعاقد يعامل متعاقداً آخر على أساس أن الإنسانية هدف في ذاتها. ولذلك فإن الإرادة التعاقدية هي عكس المقصود بسلطان الإرادة.

وإذا كانت الإرادة التعاقدية تصدر عن مبدأ إفتراضي، ولا تعبر عن سلطان الإرادة، إلا أنها تستمد قوتها الملزمة من ضرورة الوفاء بالعهد المقطوع. وهو في ذاته مبدأ أخلاقي. فالوفاء بالعهد المقطوع هو قانون أخلاقي عالمي، لأن عدم الوفاء بالعهد المقطوع يؤدي إلى أن أحد المتعاقدين يستغل المتعاقد الآخر ويتخذه وسيلة للإثراء ولايعامله كما لو كانت الإنسانية هدفاً في ذاتها. فالإرادة المشرعة لا تستطيع أن تجعل من عدم الوفاء

(1) Ibid., p. 170.

بالعهد المقطوع قانوناً عالمياً، ولكن المبدأ العكسي وهو الوفاء بالعهد المقطوع "يجب أن يبقى قانوناً عالمياً"[1].

ولكن حتى يكون الوفاء بالعهد المقطوع مبدأ عالمياً طبيعياً، ينبغي أولاً أن يكون العهد المقطوع نفسه غير مخالف لأمر مطلق آخر أي غير مخالف لمبدأ أخلاقي آخر. ذلك أن بعض العقود تكون عديمة القيمة لمخالفتها لمبادئ الأخلاق الطبيعية. وعلى سبيل المثال فإن "كانت" يقول أن "أحداً لا يستطيع أن يرتبط بعقد يجعله خاضعاً لدرجة يفقد فيها صفته كإنسان" "فلا يستطيع إنسان أن يلتزم إلا بأداء أعمال معينة بالنسبة لمداها وبالنسبة لطبيعتها"[2]. وطبقاً لهذا القول فإن كل عقود العمل التي كانت تبرم طوال القرن التاسع عشر والتي كان لا ينظر فيها إلى العامل بإعتباره سلعة لا بإعتباره إنساناً، كانت عقوداً ظالمة ومخالفة للأخلاق الطبيعية العالمية.

وإذا كان العقد مخالفاً للأمر الأخلاقي المطلق فإن الوفاء به لا يكون واجباً من الناحية الأخلاقية. ولا يعتبر هذا تناقضاً بين الأمر المطلق الذي وقع العقد مخالفاً له وبين الأمر المطلق الذي يوجب الوفاء بالعهد المقطوع. فإن الأمر المطلق هو أمر واحد ولا يتصور أن يقع التناقض في داخله. ولكن التناقض الذي يقع في هذا الصدد يكون بين أمر مطلق وأمر إفتراضي.

---

(1) Ibid., p. 143.
(2) Ibid., p. 195.

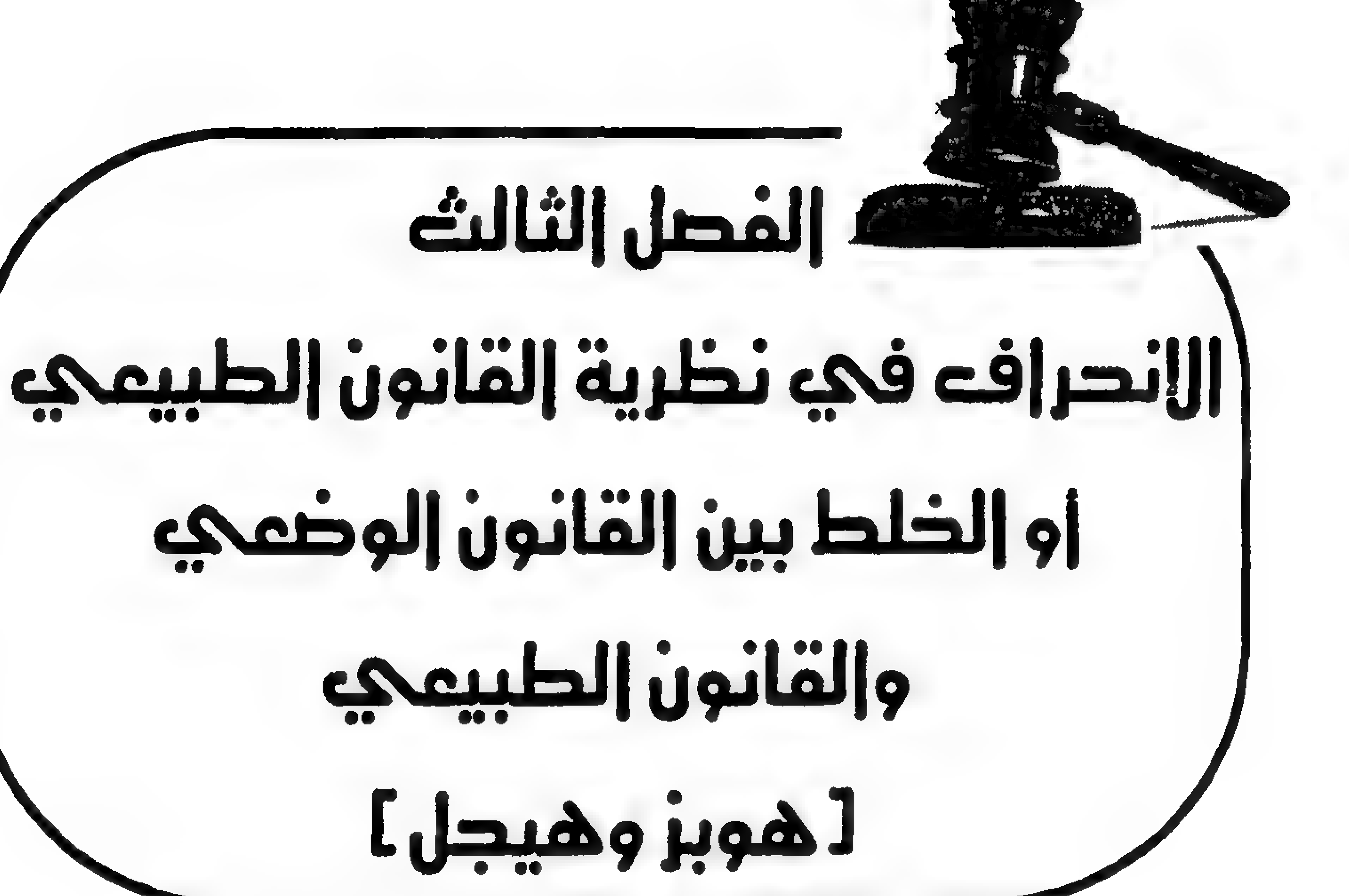
ولذلك تجب التضحية بالأمر الإفتراضي إحتراماً للأمر المطلق أي للقانون الأخلاقي الطبيعي العالمي.

والواقع أن "كانت" هو أحد فلاسفة القانون الطبيعي، بل هو يعد بعد أرسطو، أبرز هؤلاء الفلاسفة على الإطلاق، والقانون الطبيعي لديه هو الأخلاق الطبيعية العالمية. وهو يتلخص في أمر واحد، هو الأمر المطلق الذي بمقتضاه يتصرف كل شخص التصرف الذي يصلح أن يكون قانوناً عالمياً أي يتصرف بما يؤدي إلى معاملة كل إنسان بإعتبار أن الإنسانية هدف في ذاتها وليست وسيلة، ومصدر القانون الطبيعي هو العقل الخالص، أي إرادة الإنسان الموجود في العالم العقلي. وإذا كان هذا القول يحقق علمانية القانون الطبيعي على خلاف الرأي القائل بأن مصدر القانون الطبيعي هو الله، فإنه لا يذهب إلى تحرير إرادة الإنسان من كل إلتزام. بل على العكس فإن إرادة الإنسان يجب أن تخضع دائماً للأمر الأخلاقي المطلق، لأن إرادة الإنسان تتأثر دائماً برغباته الحسية ومصالحه الشخصية التي لا يستطيع الإنسان أبداً أن يتطهر منها لأنه يعيش دوماً في عالم حسي. وهكذا ينبغي أن تخضع إرادة الإنسان الموجود في العالم الحسي، لإرادة الإنسان الموجود في العالم العقلي. أو بتعبير آخر ينبغي أن تخضع الإرادة لحكم العقل ولمبادئ الأخلاق الطبيعية العالمية. وهذا الخضوع ينبغي أن يتحقق في جميع التصرفات التي يقوم بها الناس، سواء في العقود التي يبرمونها، أو في القوانين التي تصدر عن إرادتهم. فإرادة المشرع ينبغي أن تخضع أيضاً

لمبادئ القانون الطبيعي. وكما سنرى فإن "كانت" هو صاحب أكبر فضل في إبراز الإزدواج بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي وهو الإزدواج الذي يحمي إرادة الأفراد من الخضوع للقوانين الوضعية الظالمة بدعوى الخضوع للقانون الطبيعي.

والخلاصة أن نظرية العقد الإجتماعي وكذلك نظرية سلطان الإرادة لا تؤدي أي منهما إلى تحرير إرادة الفرد بصفة مطلقة، بل تخضع إرادة الفرد لحكم العقل والقانون الطبيعي. وقد أعطت هاتان النظريتان بعض التعبيرات الجديد عن القانون الطبيعي دون أن تخرج أيهما عن جوهره.

ومع ذلك فقد حدث إنحراف في نظرية القانون الطبيعي عن طريق الخلط بينه وبين القانون الوضعي، وهو ما يبرر الطغيان السياسي ويؤدي إليه. وقد حدث ذلك على يد هوبز وهيجل، وهو ما ندرسه فيما يلي.



الفصل الثالث

الانحراف في نظرية القانون الطبيعي أو الخلط بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي

[هوبز وهيجل]

19- إزدواج القانون الطبيعي والقانون الوضعي:

من أهم المواقف التي اتخذها أصحاب نظرية القانون الطبيعي وأبرزهما "أرسطو" واضع النظرية "وكانت" أعظم فلاسفتها المتأخرين، التنبيه إلى ضرورة التفرقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي.

والقول بإزدواج القانونين الطبيعي والوضعي وعدم الخلط بينهما والإعتراف لكل منهما بمجاله الخاص، يؤدي إلى نتيجتين هامتين: أولهما أن الإيمان بأي من هذين القانونين لا يتعارض مع الإيمان بالآخر، بل على العكس فإن الإيمان بالقانون الطبيعي يقتضي الإيمان بضرورة القانون الوضعي. وبالفعل فإن كل أنصار القانون الطبيعي يؤمنون بالقانون الوضعي ويعتبرون لهذا السبب فلاسفة وضعيون، أو مؤمنون بضرورة الدولة وبأنه لا يوجد قانون في الدولة إلا القانون الصادر عن إرادتها الصحيحة أو الضمنية.

والنتيجة الثانية للإزدواج بين القانونين هي إعتبار القانون الطبيعي بمثابة معيار الحكم على القانون الوضعي، وإعتباره أيضاً المثل الأعلى للقانون الوضعي، وهو المثل الذي ينبغي أن تخضع له إرادة المشرع فيما تصدره من تشريعات. وفي هذه النتيجة الثانية أعظم ضمان في عدم إستبداد المشرع في أي دولة،

وفي خضوع القانون الوضعي للقانون الطبيعي أي للعدل والفضيلة والأخلاق.

وجدير بالملاحظة أنه يوجد إعتقاد سطحي لدى بعض رجال القانون مؤداه أن الوضعية القانونية، والإيمان بالقانون الطبيعي، موقفان متعارضان، أنه لا يمكن أن يكون رجل القانون وضعياً ومن أنصار القانون الطبيعي في نفس الوقت.

والواقع أن هذا الإعتقاد السطحي لا يتفق مع أول مبدأ من مبادئ القانون الطبيعي وهو مبدأ ضرورة وجود الدولة وضرورة إحترام القوانين الصادرة عنها حتى ولو كانت سيئة، في سبيل حفظ النظام الذي هو أهم من درجة الإتقان في القانون الوضعي أو درجة إقترابه من المثل الأعلى للعدل.

ويرجع هذا الإعتقاد السطحي فيما يبدو إلى السببين الآتيين: الأول أنه يوجد مفكرون يؤمنون بالقانون الوضعي وحده ولا يؤمنون بالقانون الطبيعي، لأنه إذا كان الإيمان بالقانون الطبيعي يقتضي حتماً الإيمان بالقانون الوضعي، فإن العكس غير صحيح. وقد حاول هؤلاء المفكرون الإيهام بأن كل من يؤمن بالقانون الوضعي مثلهم، لا يستطيع أن يؤمن بالقانون الطبيعي. وبالتالي يجب على كل مفكر أو رجل قانون أن يحدد موقفه، فإما أن يكون معهم أي من أنصار القانون الوضعي وحده دون القانون الطبيعي، أو أن يكون ضدهم أي من أنصار القانون الطبيعي وبالتالي لا يعتبر في نظرهم من أنصار المذهب

الوضعي. وبالفعل فقد انساق بعض رجال القانون إلى هذه الدعوة، وبدأ هذا البعض يحدد لنفسه موقفاً يختار فيه بين الوضعية القانونية وبين الإنتماء لمذهب القانون الطبيعي.

ونحن لا نظن بعد كل ما ذكرناه في شرح نظرية القانون الطبيعي عند أرسطو، أننا في حاجة إلى رفض الإنسياق إلى هذه الدعوة. فإن نظرية القانون الطبيعي هي ذاتها أهم تبرير لوجود القانون الوضعي، وأهم أساس تستند إليه القوة الملزمة للقانون المذكور. ولا شك أن أهم فلاسفة القانون الطبيعي (أرسطو وكانت) هم أيضاً أهم فلاسفة المذهب الوضعي في القانون، حتى ولو وجد بعض أنصار هذا المذهب الأخير ممن لا ينتمون إلى نظرية القانون الطبيعي. ودون حاجة إلى التقليل من أهمية أصحاب الدعوة السابق الإشارة إليها، فإنهم على الأقل لا يستطيعون القول بأنه من ليس معهم فهو ضدهم. فمثل هذا القول لا يمكن صدوره إلا ممن يدعي احتكار الحقيقة وهو إدعاء كفيل بمفرده بإخراج من يتمسك به عن دائرة الفلاسفة والمفكرين.

أما السبب الثاني في هذا التعارض المصطنع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي فيرجع إلى أصحاب السلطة في النظم الإستبدادية. وهؤلاء يهمهم كثيراً في سبيل تحرير إرادتهم من الخضوع للقانون الطبيعي أن يعلنوا عدم إعترافهم بهذا القانون وبأنه لا يوجد قانون إلا القانون الوضعي. أما أنصار القانون

الطبيعي فهم في نظرهم أعداء للدولة وأنصار للفوضى. وفي شرح هذا السبب الثاني يقول الفيلسوف الفرنسي "لالاند" أن "المدافعين عن العروش والأموال وأنصار المذاهب الشمولية والوطنية والعنصرية، لم يكفوا أبداً عن تكوين جماعة متسلطة في مواجهة أنصار العقل الخالص، ومنذ عهد سقراط فإن الأولين يعاملون الآخرين على أنهم أنصار للفوضى وأعداء للدولة"[1].

وهنا أيضاً يظهر بجلاء مدى الخطأ في إعتبار نظرية القانون الطبيعي من النظريات المعادية للدولة، بينما هي أهم نظرية قيلت في تبرير وجود الدولة.

وبإستعراض السببين السابق ذكرهما يتبين أن بعض أنصار القانون الوضعي من غير أنصار القانون الطبيعي، وكذلك بعض أصحاب السلطة والنفوذ والإتجاهات العنصرية غير المتعقلة تعاونوا جميعاً بغير إتفاق بينهم على رسم صورة غير صحيحة عن التعارض أو التناقض بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، وهو تعارض لا تعرفه نظرية القانون الطبيعي، بل يعرفه فقط أعداء هذه النظرية ممن سبق ذكرهم.

وإذا كانت نظرية القانون الطبيعي لا تعرف التعارض أو التناقض بين القانونين الطبيعي والوضعي، فإنها تنكر أيضاً الخلط والإندماج بين هذين القانونين. وكما أن التعارض بين

---

(1) A. LALANDE, La Raison et les normes, Hachette, 1948, pp. 97, 98.

القانونين يطلق الحرية لأصحاب السلطة والإتجاهات العنصرية في عدم الخضوع لأحكام العقل، فإن الخلط بين القانونين يؤدي إلى نفس النتيجة المؤسفة ذاتها.

ومن الواضح عند أرسطو أن القانون الطبيعي ليس هو القانون الوضعي. وأن القانون الطبيعي هو العدل في ذاته أما القانون الوضعي فهو العدل المصطنع. ومن الواضح لديه أيضاً أن القانون الوضعي صادر عن إرادة المشرع، وأن هذه الإرادة يجب أن تخضع لحكم العقل أي لحكم الفضيلة والعدل والأخلاق. وكل هذه الإصطلاحات تعبر عن شيء واحد هو القانون الطبيعي. ومن الواضح أيضاً عند أرسطو أنه ينظر إلى الأمور نظرة واقعية، ولا يغيب عنه أن القانون الوضعي قد ينحرف عن مثله الأعلى وهو القانون الطبيعي، وفي هذه الحالة فإن القانون الوضعي لا يحتفظ بصفة العدل التي يضفيها عليه إفتراض مشابهته للقانون الطبيعي. بل إن أرسطو يقر بوضوح نظرية القانون الوضعي الظالم، وهو القانون الذي يعبر بصفة خاصة عن المصلحة الشخصية لأحد الحكام الطغاة أو مصلحة الطبقة المنتصرة في الصراع الطبقي الدائر في المجتمع.

وقد زادت التفرقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي وضوحاً على يد "كانت". وهو إذا كان يؤمن بأن القانون الطبيعي يعطي لنا "المبادئ الخالدة التي يجب أن يؤسس عليها

كـل تشـريع وضـعي"[1]. "وأن القـانون الوضـعي لا يسـتطيع أن يخالف القانون الطبيعي"[2]، إلا أن الفارق بين القـانونين ينبغـي أن يظـل دائمـاً محفوظـاً. وأن يظـل هـذا الإزدواج قائمـاً حتـى في الفروض الـذي يمكـن أن نتصـور فيهـا جدلاً أن القـانون الوضـعي مطـابق مـن حيـث المضـمون لأحكـام القـانون الطبيعـي "إذ مـن الممكـن أن نتصـور، كمـا يقـول كانـت، تشـريعاً خارجيـاً لا يتضمن إلا قوانين طبيعية خالصة"[3]. والتشـريع الخـارجي عنـد كانت هو التشريع الوضعي.

وحتـى في هـذا الفـرض الجـدلي فـإن الفـارق بـين القـانونين الطبيعي والوضعي يظل قائماً، وهـو فـارق يرجـع إلى مصـدر كـل منهمـا. فبينمـا مصـدر القـانون الطبيعـي هـو العقـل الخـالص فـإن مصـدر القـانون الوضـعي هـو إرادة الإنسـان. وفي هـذا الفـرض الجدلي الذي يتطابق فيه القانونـان مـن حيـث المضـمون فـإن إرادة المشـرع تكـون "صـانعة الإلتـزام بالتصـرف حسـب القـانون الطبيعي، ولكنها ليست مصدر القانون الطبيعي ذاته"[4].

والواقـع أن في الإحتفـاظ بالفـارق بـين القـانونين الطبيعـي والوضعي في جميع الأحوال وحتى في الفرض النـادر الـذي يتطـابق فيه كل منهما من حيث المضمون، أعظم حماية لحرية الأفـراد

---

(1) Kant, Doctrine du droit, trad. Par J. Barni, Paris, 1854, p. 82.
(2) Ibid., p. 82.
(3) Ibid., p. 35.
(4) Ibid., p. 38.

وحقوقهم، لأنه في هذا الفرض الجدلي النادر فإن المشرع لا يستطيع أن يدعي أن القانون الوضعي هو العدل في ذاته، بل هو على أحسن الفروض عدل مصطنع.

وهكذا تصبح النظرة دائماً على القانون الوضعي نظرة واقعية. فالقانون الوضعي في جميع البلاد وفي جميع العصور من صنع البشر ومصدره دائماً إرادة المشرع أي إرادة الإنسان.

وإرادة الإنسان يجب أن تخضع لحكم العقل ومبادئ العدل. وبالتالي فإن القانون الوضعي يجب أن يخضع للقانون الطبيعي ولا ينحرف عنه.

فالإزدواج بين القانونين الوضعي والطبيعي يعبر عن نظرة واقعية سليمة، ويؤدي في نفس الوقت إلى الإنسجام بين العدل في ذاته والعدل المصطنع، بما يكفل الحماية لإرادة الفرد وحقوق الإنسان.

والإزدواج بين القانون الطبيعي والوضعي لا يعني أبداً التعارض بينهما كما أراد بذلك بعض المفكرين أو بعض أصحاب المصالح والإتجاهات العنصرية والنفوذ.

وإذا كان الإزدواج بين القانونين الطبيعي والوضعي يعبر عن أهم المواقف التي اتخذها أصحاب نظرية القانون الطبيعي، فإن بعض أنصار هذه النظرية قد انحرف بها ونادى بالوحدة بين

القانونين. وهو إنحراف يؤدي كما سنرى إلى تبرير الظلم والإستبداد والطغيان.

20- نظرية عقل الكومنولث (هوبز):

الفكرة الشائعة عن هوبز أنه من فلاسفة النظم الإستبدادية والحكم المطلق، وهي فكرة صحيحة تؤدي إليها كتاباته بالفعل.

وفي مقابل هذه الشهرة فلا يكاد أحد يعتبر هوبز من فلاسفة القانون الطبيعي بالرغم من أنه ينتمي إلى نظرية القانون الطبيعي الذي هو في نظره مصدر العقد الإجتماعي كما سبق أن رأينا[1].

والواقع أن هوبز ينتمي إلى نظرية القانون الطبيعي ولكنه ينحرف بهذه النظرية إنحرافاً مؤدياً إلى تبرير النظم الإستبدادية، رغم أن هذه النظرية في أساسها تضع قيداً شديداً على إرادة المشرع وهو قيد العدل والعقل والأخلاق.

وقد تحقق هذا الإنحراف عن طريق الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، أو الخلط بين العقل الخالص وهو مصدر القانون الطبيعي وبين عقل الدولة وهو مصدر القانون

---

(1) راجع ماسبق ، فقرة 17 .

الوضعي. فالذي يصنع القانون الطبيعي في نظر هوبز هو "عقل ذلك الرجل المصطنع وهو الكومنولث"[1] أي الدولة.

وهو يذكر أيضاً أن "القانون الطبيعي والقانون المدني يتضمن كل منهما الآخر ويتساويان في المضمون"[2].

وكما فرق "كانت" بين القانون الطبيعي والوضعي على أساس إختلاف مصدر كل منهما ، فإن "هوبز" يطابق بين القانونين على أساس وحدة مصدر كل منهما.

وهكذا لا يوجد في نظر هوبز مبرر للبحث عن مصدر القانون الطبيعي، فمصدره معروف وهو عقل الدولة أو بتعبير آخر عقل المشرع. فكل ما يراه المشرع عدلاً فهو عدل وكل ما يراه المشرع ظلماً فهو ظلم. وكل ما يراه المشرع حسناً فهو حسن وكل ما يراه المشرع قبيحاً فهو قبيح.

وبالتالي فإن عقل الدولة أصبح هو المصدر الوحيد للقانون الوضعي وهو أيضاً المصدر الوحيد للقانون الطبيعي ولمبادئ الأخلاق.

ويترتب على ذلك أنه لا يوجد أو لا يتصور وجود قانون ظالم ، لأن القانون دائماً عادل فهو مطابق للعدل في ذاته أو مطابق للقانون الطبيعي.

---

(1) T. Hobbes, Leviation, op. cit., Ch. 26, p. 143
(2) Ibid., Ch. 26, p. 141.

ومعنى ذلك أنه لا تجوز الثورة أو المقاومة في مواجهة نظام الدولة وقوانين الدولة، لأن الثورة ستكون في هذا الفرض موجهة ضد القانون الطبيعي والعدل والأخلاق.

ومعنى ذلك أيضاً أنه لا قيد على إرادة الحاكم، لأن إرادته هي مصدر كل قيد والتزام. فإرادة الأفراد تخضع لإرادة الحاكم، أما إرادة الحاكم فلا تخضع لشيء.

وغني عن الذكر أن نظرية هوبز عن عقل الدولة أو عقل الكومنولث، هي نظرية منحرفة وغير صحيحة. وقد وصفها ماكس شيلر بأنها من قبيل اللغو Absurde [1].

والصحيح طبقاً لنظرية القانون الطبيعي أن إرادة المشرع تخضع للقانون الطبيعي، وهي ليست مصدراً له.

والواقع أن هوبز يستحق الفكرة الشائعة عنه من أنه من فلاسفة الإستبداد، ويستحق أيضاً عدم وجود فكرة شائعة عن أنه من فلاسفة القانون الطبيعي. فنظريته عن عقل الدولة ليست سوى إنحرافاً وتعبيراً سيئاً عن نظرية القانون الطبيعي.

---

(1) Max Scheller, Le formalisme en éthique et l`éhique matériale des valeurs, trad. Par Gandillac, Paris, Gallimard, p.336.

21- فلسفة الفكرة (هيجل):

رغم أن هيجل ينكر دور الفلسفة في التأثير على حركة التاريخ، ويرى على حد قوله، أن "الفلسفة تأتي دائماً متأخرة للغاية، فهي لا تظهر إلا عندما تكون الحقيقة قد اكتملت وتحققت خطوات تكوينها. وكل ما يستطيع التفكير أن يعلمه، يستطيع التاريخ أن يشير إليه بنفس القوة"[1]. ورغم ذلك فإنه من المؤكد أن هيجل قد أحدث بفلسفته تأثيراً هائلاً على مجرى الأحداث وعلى حياة القانون الوضعي في الكثير من الدول. فهو كما يقول أحد الفلاسفة المعاصرين: "فتح الطريق أمام الفاشية والنازية وأمام الشيوعية أيضاً. فهو أحد القوى التي في سبيلها إلى تغيير العالم"[2].

وهو بجانب تأثيره في الإتجاهات السياسية المذكورة، فقد وجد له أنصاراً ومشايعين بين رجال القانون، أبرزهم كوهلر في ألمانيا، وكذلك هوريو في فرنسا[3].

وتعرف فلسفة هيجل باسم فلسفة الفكرة Philosophie de L`idée وبحسب مصطلحات هذه الفلسفة فإن المقصود بالفكرة، أو العقل المطلق، أو الإرادة العالمية في ذاتها

---

(1) Hegel, Principes de la philosophie du droit, trad. Par A. KAAN, Gallimard, Paris, 1940, p. 32.

(2) J-M. Bochenski, La philosophie contemporaine en Europe, trad. Par F. Vaudou, P-B. Payot, Paris, 1962, p. 7.

(3) F. Gény, Science et technique, t. 2, p. 110, 111.

ومن أجل ذاتها، أو روح العالم، هو شيء واحد. فهذه كلها إصطلاحات مترادفة[1].

وهيجل يعلن أنه من أنصار القانون الطبيعي والقانون العقلي. وهو يأخذ على عاتقه الدفاع عن العقل الذي "اتهم وأهين وأدين دائماً وبغير حدود"[2].

وهيجل ينادي بالوحدة بين ما هو واقع وبين ما هو معقول، "فكل ما هو عقلي هو حقيقي، وكل ما هو حقيقي هو عقلي"[3]. وبالتالي فإن الدولة تعتبر شيئاً معقولاً في ذاته[4].

بل أكثر من هذا فإن الدولة هي تجسيد للفكرة، والإرادة العالمية، أي تجسيد لله. "فالدولة كما يقول هيجل هي مجيء الله على الأرض، ولذلك تجب عبادتها بإعتبارها التجسيد الإلهي على الأرض"[5].

ولكن هيجل لا يتكلم عن كل دولة، ولكن يقصد فقط الدولة السائدة في عصرها، فهي وحدها التي تعتبر "تجسيداً للروح العالمي"[156]. وتعتبر بالتالي "شيئاً معقولاً في ذاتها

---

(1) Hegel, Principes de la philosophie, op. cit., pp. 30, 33, 50, 54 et 55.
(2) Ibid., p. 28 et 35.
(3) Ibid., p. 30.
(4) Ibid., p. 30.
(5) Cité par G. Gurvith, Dialectique et sociologie, Paris, Flammarion, 1962, p. 90.
(6) Hegel, op. cit., p. 258.

ومن أجل ذاتها"[1]. وفي مواجهة هذه الدولة فإن "الشعوب الأخرى لا يكون لها أي حق"[2].

وهنا نلمح فارقاً جوهرياً بين هيجل وبين هوبز. فبينما يذهب هوبز إلى المطابقة بين عقل الدولة والمقصود بذلك أي دولة، وبين العقل الخالص، وهو مصدر القانون الطبيعي، فإن هيجل يجعل المطابقة قاصرة فقط بين الفكرة أو العقل المطلق وبين الدولة السائدة في عصرها وهي التي تعبر فقط عن مجيء الله على الأرض وتعتبر تجسيداً إلهياً جديراً بالعبادة، ويعتبر كل ما يصدر منها قانوناً طبيعياً جديراً بالتقديس.

أما الدول الأخرى فهي تخضع لهذه الدول السائدة، ولا تعتبر قوانين هذه الدول تعبيراً عن القانون الطبيعي، بل قد تكون قوانين هذه الدول "ظالمة وغير معقولة في ذاتها ومن أجل ذاتها" ومثل هذه القوانين "تعتبر وضعية في الحدود التي يكون لها فيها معنى وفائدة بحسب الظروف، فلا تكون لها إلا قيمة تاريخية ذات طبيعة وقتية"[3].

وهيجل يرفض نظرية العقد الإجتماعي في صورتها الإرادية كأساس للدولة "لأن طبيعة الدولة في نظره لا تقوم على أساس علاقات عقدية، سواء كانت هذه العلاقات العقدية بين

---

(1) Ibid., p. 190.
(2) Ibid., p. 258.
(3) Ibid., p. 38.

كل شخص وكل شخص آخر، أو كانت بين جميع الأشخاص من ناحية وبين الأمير والحكومة من ناحية أخرى"[1].

فالدولة أساسها الإرادة العالمية أما العقود فهي تقوم على إرادة شخصية ليست عالمية في ذاتها أو من أجل ذاتها[2]. والعقود لا تكون لها قيمة إلا بقدر مطابقتها للفكرة، أي للإرادة العالمية في ذاتها ومن أجل ذاتها. فالإنسان لا يستطيع أن يتصرف بإرادته في الحقوق التي "لا تقبل التصرف أو التقادم" وهي الحقوق التي تكون شخصيته الخاصة وتعبر عن الجوهر العالمي لضميره في حد ذاته[3].

والعقود لا تكون ملزمة إلا إذا روعي فيها مبدأ التعادل بين الإلتزامات المتقابلة. ففي كل تعاقد يوجد تناقض ديالكتيكي بين العقد والملكية. فالعقد هو سبب كسب الملكية. والملكية موجودة في كل عقد. وحتى يمكن حل هذا التناقض لا بد أن يظل المتعاقد مالكاً بعد إبرام العقد لنفس القيمة التي كان يملكها قبل التعاقد[4]، وهو ما لا يتحقق إلا عن طريق التعادل في الإلتزامات المتقابلة. والواقع أن نظرية هيجل عن التناقض الديالكتيكي بين العقد والملكية لا تعدو أن

(1) Ibid., p. 82
(2) Ibid., p. 82; Adde, p. 191.
(3) Ibid., p. 76.
(4) Ibid., p. 83; Adde, p. 81.

تكون تعبيراً جديداً عن نظرية العدل التبادلي التي نادى بها أرسطو.

ومن ناحية أخرى فإن هيجل وهو يرفض العقد الإجتماعي في صورته الإرادية، كأساس للدولة، لا يقول شيئاً مختلفاً عما يقوله أنصار نظرية العقد الإجتماعي الذين لم يقصدوا بهذا العقد كما سبق أن رأينا عقداً إرادياً مصنوعاً، ولكن قصدوا به العقد العقلي الطبيعي الصادر عن القانون الطبيعي. وهم في هذا يعبرون بطريقة مختلفة عن رأي هيجل في أن أساس الدولة هو الإرادة العالمية في ذاتها ومن أجل ذاتها.

والواقع أن فلسفة الفكرة إذا كانت تحرر إرادة الدولة السائدة في عصرها من أي قيد بإعتبارها التجسيد الإلهي على الأرض، وبإعتبار أن ما يصدر عن إرادتها من قوانين هو بذاته المقصود بالقانون الطبيعي، فإنها في نفس الوقت ولنفس السبب، لا تعطي أية حماية لإرادة الأفراد داخل هذه الدولة، ولا لإرادة الدول والشعوب الأخرى في مواجهة هذه الدولة.

فالدولة السائدة لها الحرية المطلقة من كل قيد، والدولة الأخرى وكذلك الأفراد داخل لدولة السائدة عليهم الخضوع المطلق بغير حد.

والمطابقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي إذا كانت تؤدي عند هوبز إلى إستبداد الدولة بمواطنيها، فإن

المطابقة بين القانون الطبيعي وبين القانون الوضعي عند هيجل تؤدي إلى إستبداد الدولة السائدة ليس فقط بمواطنيها، بل وبجميع دول الأرض وشعوبها.

ومن هنا يمكن أن نفهم الملاحظة التي ذكرناها منذ البداية وهي أن هيجل هو الذي فتح الطريق أمام الفاشية والنازية. أما أنه فتح الطريق أمام الشيوعية فلأنه من أعظم الفلاسفة تأثيراً على ماركس.

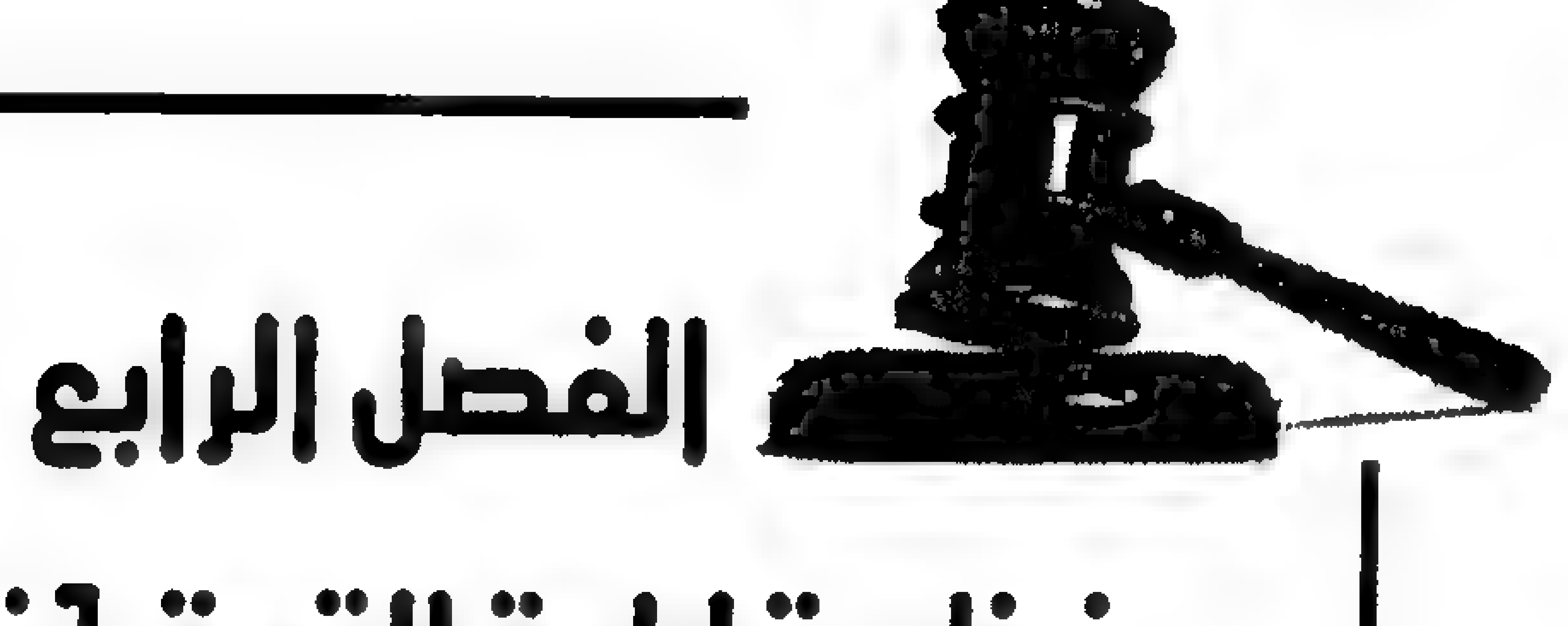
وبعد إستعراض فلسفة هوبز وفلسفة هيجل، فإننا نستطيع القول أن المطابقة بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي تعتبر إنحرافاً خطيراً في نظرية القانون الطبيعي وتؤدي إلى الإستبداد. لأنها تطلق إرادة المشرع سواء في كل دولة كما عند "هوبز"، أو في الدولة السائدة كما عند "هيجل" من كل قيد على الإطلاق. وتخضع في نفس الوقت سائر الإرادات الإنسانية لهذه الإرادة المسيطرة خضوعاً ليس له حد.

والصحيح في نظرية القانون الطبيعي أن إرادة الإنسان تخضع لحكم العقل والعدل، سواء كان هذا الإنسان هو المشرع نفسه أو كان أحد المواطنين العاديين.

والواقع أن الإستبداد بدعوى المطابقة بين القانون الوضعي والقانون العقلي، لأخطر بكثير من الإستبداد الذي ينكر أصلاً القانون الطبيعي والقيم الأخلاقية، لأن هذا الإستبداد الأخير

تمكن مقاومته عن طريق التمسك بقوة العقل والعدل. أما الإستبداد باسم القانون الطبيعي فتصعب مقاومته لأنه يعتبر القوة عدلاً، ويعتبر القانون الوضعي ولو كان ظالماً، تعبيراً عن العدل في ذاته ومن أجل ذاته.

وبعد أن درسنا نظرية القانون الطبيعي في وضعها الصحيح عند أرسطو، ودرسنا التعبيرات الجديدة عنها في نظريتي العقد الإجتماعي وسلطان الإرادة، ودرسنا التعبيرات المنحرفة عنها في نظرية عقل الدولة وفلسفة الفكرة، فأننا ننتقل الآن إلى دراسة النظرية الإرادية الوحيدة في تاريخ الفلسفة، لنرى ما إذا كانت فد نجحت هذه النظرية في حماية الإرادة أم لا.



الفصل الرابع

نظرية إرادة القوة [نيتشه]

22- الفلسفة اللاعقلية أو العدمية:

الفلسفة اللاعقلية irrationaliste هي فلسفة عدمية بحسب ترجمة المجمع اللغوي لكلمة Nihiliste، وهي لا تؤمن بمبدأ السببية الذي يجعل لكل شيء سبباً، وهو المبدأ الذي تقوم عليه نظرية المعرفة[1]. ومن أبرز أنصار هذه الفلسفة شوبنهور ونيتشه، ويعتبر نيتشه هو نبي الدعوة للفلسفة اللاعقلية حسب تفكير بوشنسكي[2].

ومن رأي نيتشه أن العالم لا يعدو أن يكون "حدثاً بغير خطة، بغير عقل، وبغير ضمير، فهو أسوأ أنواع الضرورات، بل هو ضرورة حمقاء"[3].

ومع ذلك فإن العدمية عند نيتشه ليست سلبية ولكنها إيجابية على حد تعبيره هو نفسه[4]. ومقتضى الإيجابية في عدمية نيتشه أنها لا تنكر كل فلسفة بل تهدف إلى إنشاء فلسفة جديدة، هي فلسفة الإرادة. فليست هناك حقيقة في الحياة سوى إرادة الإنسان. وهكذا فإن نيتشه ينشئ لأول مرة في تاريخ

---

(1) راجع في مبدأ السببية:

Heidegger, Le principe de raison, trad. Par Préau, Gallimard, Paris, 1962.

(2) J-M. Bochenski, La philosophie contemporaine, op. cit., p.16.

(3) NIETZSCHE, la volonté de puissance, trad. Par G. Bianquis, 3ed., t. 1, Gallimard, 1948, p. 46.

(4) Ibid., p. 92.

الفكر الإنساني فلسفة إرادية خالصة لا تؤمن إلا بالإرادة المطلقة المتحررة من كل قيد أخلاقي أو ديني.

ونقطة البداية عند نيتشه هي العبارة الآتية: "الله مات، فالإنسان حر"، أو بتعبير آخر "الأخلاق تحطمت، لاحظوا هذا الأمر! وكل ما بقى هو (أنا أريد)"[1]. وبناء على ذلك ينادي نيتشه بأن "كل قوانا يجب أن تستخدم من أجل تنمية الإرادة"[2].

ولكن إذا كانت نظرية نيتشه هي أول نظرية إرادية خالصة في تاريخ الفكر الإنساني، إلا أنها لم تؤدي إلى حماية الإرادة فعلاً بل على العكس فإنها أدت إلى إهدار الإرادة وتحطيمها بدرجة تفوق كل تصور. وقد صدقت عبارة الفيلسوف الفرنسي جابريل مارسيل والتي تقول أنه "إذا كان الله قد مات فإن الإنسان يحتضر"[3].

إن حماية الإنسان والمحافظة على حرية إرادته، لا تكون عن طريق قتل الله، أو تحطيم الأخلاق، أو إزالة كل قيد على الإرادة مهما كان. بل على العكس فإن جعل الأخلاق والقانون الطبيعي قيداً على الإرادة، فيه أكبر حماية لهذه الإرادة، أي لكل إرادة في مواجهة الإرادات الإنسانية الأخرى.

(1) Ibid., p. 17.
(2) Ibid., p. 246.
(3) G. Marcel Les hommes contre l`humain, 28 éd., La colombe, Paris 1962, p. 17.

أما إطلاق حرية الإرادة بغير قيد فإنه يؤدي إلى إستبداد إرادة القوى بإرادة الضعيف. وهذا ما ذهب إليه نيتشه بالفعل، فهو يطلق على فلسفته اسم "إرادة القوة"، ويعتبر من أهم تعاليم هذه الفلسفة "عبادة الأبطال"[1].

وإذا كان الإنسان قد تحرر من الأخلاق، فإنه أصبح خاضعاً للأوامر الصادرة من الرئيس أو البطل، الذي أصبح من حقه وحده أن "يقود ويأمر ويفرض نظام القيم الخاص به". "ومصدر هذا الأمر ليس هو طبيعة الأشياء"[2]. فليست هناك طبيعة للأشياء، وليست هناك حقيقة[3]، وليست هناك أخلاق عقلية أو طبيعية[4]. فالقوة هي القانون والأخلاق[5].

وكذلك ليست هناك حقوق للإنسان، بل يتوقف حق كل شخص على مدى قوة هذا الشخص. "فقيمة الشخص، كما يقول نيتشه، يجب أن تكون هي معيار الحقوق التي يستطيع أن يدعيها"[6]. وإذا تعارض ما يدعيه رجل قوي مع ما

(1) NIETZCHE, la volonté de puissance, op. cit., p. 21, 30, 114, 216, 229, 235, 250, 261, 262, 266, 277, 283, 304, 283, 304, 346.
(2) Ibid., p. 264.
(3) Ibid., p. 245, 55, 107.
(4) Ibid., p. 17, 31, 49, 51, 91, 101, 104, 251, 200, 350.
(5) Ibid., p. 96.
(6) Ibid., p. 306.

يدعيه رجل ضعيف، "فيجب قتل الرجل الضعيف مصدر إزعاج للأشخاص المتميزين"[1].

أما العقود وهي أهم التصرفات الإرادية للإنسان، فليست لها قيمة في ذاتها، وإنما تستمد قيمتها من الشخص الذي يرتبط بها. فالزواج مثلاً وهو يعتبر في القانون عقداً ونظاماً قانونياً وتعبيراً عن حق من الحقوق اللصيقة بالقانون، ليست له في نظر نيتشه "أي قيمة في ذاته". "لا هو ولا أي نظام قانوني آخر"[2].

ونيتشه لا يؤمن بمبدأ حرية التعاقد أو حرية التجارة، ويعتقد أن مبادئ الحرية الإقتصادية التي تلخصها عبارة "دعه يعمل دعه يمر"، ليست سوى نوعاً من الخلاعة Libertinage التي تتعارض مع مبدأ إرادة القوة[3].

والواقع أننا إذا أردنا العثور على تطبيق عملي حي لنظرية إرادة القوة، فلن نجد خيراً من الدكتور النازي هتلر، الذي يصدق عليه لفظ البطل أو الرئيس الذي يفرض ويقرر نظام القيم الخاص به وهو النظام النازي بما يحمله من رمز الصليب المعقوف وبما يصدر عنه من إرادة القوة التي تسحق كل إرادة أخرى تعترضها سواء في مواجهة المواطنين أو في مواجهة شعوب العالم الأخرى. وقد كان هتلر تلميذاً مخلصاً لنيتشه وهو يعبر عن رأيه

---

(1) Ibid., p. 306.
(2) Ibid., p. 289.
(3) Ibid., p. 31, 80, 115.

في القوة الملزمة للعقود بقوله: "إنني قادر وبكل حسن نية أن أوقع علي معاهدات اليوم، لأمزقها غداً بكل برود"[1].

وغني عن الذكر أن فلسفة نيتشه عن إرادة القوة لم تكن بعيدة عن التأثير في تفكير الزعيم النازي أو في تفكير أعوانه من فلاسفة الحزب ومخططيه.

وإذا كانت القسوة التي تعبر عنها نظرية إرادة القوة تفوق كل تصور، إلا أن هذه النظرية تبدو منطقية مع نفسها، لأن إرادة الإنسان إذا تحررت من كل قيد عليها انطلقت بغير حد. وعندما تنطلق كل إرادة سيحدث تصادم حتمي بين الإرادات المختلفة، وهو ما لا يمكن حسمه إلا عن طريق القوة وإرادة القوة.

فالحرية المطلقة للإرادة تؤدي ضرورة ومنطقاً إلى إرادة القوة وإلى سحق كل إرادة ضعيفة تعترض إرادة أخرى أقوى منها.

والدرس الذي نستفيده من فلسفة نيتشه أو من التطبيقات العملية لها في النظم النازية أو الفاشية أو ما شابههما، هو أن حماية الإرادة لا تكون عن طريق إطلاق الحرية للإرادة، بل على

(1) Cité par Louis LE FUR, La Force obligatoire des traités, in Arch. De Phil. Du Droit et de soc. Jur. 1940, p. 94, note 1.

العكس فإن الإرادة المطلقة تؤدي إلى تحطيم كامل لحرية الإرادة.

أما الحماية الحقيقية للإرادة فتكون عن طريق إخضاع الإرادة للقانون الطبيعي ومبادئ العدل والأخلاق، وهو إخضاع يمتد إلى كل إرادة إنسانية بغير تحديد، ويشمل ذلك إرادة المواطن العادي وإرادة المشرع وإرادة القاضي. ويشمل ذلك أيضاً إرادة الدولة الصغيرة وإرادة الدولة الكبيرة.

وفي خضوع كل إرادة للقانون الطبيعي تتحقق حرية الإرادة لكل فرد. وهي حرية يحكمها العدل. فالعدل أسمى من الحرية، وهو الضمان الوحيد لوجود هذه الحرية بشرط أن تكون حرية عادلة وليست حرية مطلقة.

وإذا كانت الفلسفات التي درسناها حتى الآن تتراوح بين إطلاق حرية الإرادة أو تقييدها، فإن هناك فلسفات أخرى تذهب إلى إنكار وجود الإرادة أصلاً أو قيامها بأي دور على الإطلاق، وهو ما ندرسه الآن.


الفصل الخامس
الفلسفات المنكرة للإرادة
[فلسفة الشك والمادية التاريخية]

23- فلسفة الشك (باسكال):

الإتجاه الغالب في فلسفة باسكال هو إتجاه الشك في الإرادة والعقل والعدل. ومع ذلك فإن التحليل الصحيح لفلسفة باسكال، وهو ما يقول به الفيلسوف الفرنسي جان جيتون، يذهب إلى أنه لا يوجد في الواقع باسكال واحد بل "باسكالان": باسكال المتشكك وباسكال المؤمن[1].

أما باسكال المتشكك فهو ينكر وجود العدل وهو في نظره مدعاة للسخرية، فيما يعتبر عدلاً وراء نهر معين لا يعتبر كذلك خلف هذا النهر وما يعتبر حقيقة وراء جبال البرانس لا يعتبر كذلك خلف هذه الجبال[2]. وهو ينكر كذلك القانون الطبيعي أو القانون العقلي "فلا شيء حسب العقل وحده يمكن أن يعتبر عدلاً في ذاته، لأن كل شيء يتغير مع الوقت"[3].

وهو أكثر من هذا ينكر الإرادة الإنسانية. فالإنسان في نظره لا يقوم أبداً بتصرف إرادي حقيقي، لأنه يعيش دائماً في "الوهم" و "الخيال"[4]. وحتى إذا كان تفكير الإنسان يعتقد شيئاً معيناً وإذا كانت إرادته تحب شيئاً معيناً، فإن موضوع هذا

(1) Jean Guitton, Préface, Pascal, Pensée, L.P.C
(2) Pascal, Pensée, No. 230, p. 113; Add. No. 252, p. 126, No.287, p. 137; No. 414, p. 202; 483, p. 242.
(3) Ibid., No. 228, p. 119.
(4) Ibid., No. 104, p. 65 et s.: No. 310, p. 145.

التفكير أو الحب هو دائماً أمر زائف حيث لا توجد موضوعات حقيقة للرغبة أو الحب[1].

أما التصرفات التي يعتقد الإنسان أنها تصرفات إرادية فهي في حقيقتها تصرفات هوائية شهوانية. "فالشهوة والقوة هما مصدر كل تصرفاتنا. فالشهوة تصنع الأفعال الإرادية، والقوة تصنع الأفعال غير الإرادية"[2].

وبصفة خاصة فإن إرادة الإنسان لا تستطيع أن تحقق العدل. وتستوي في ذلك إرادة الأفراد، أو "الإرادة العامة" للشعب[3] أو إرادة القضاة في المحاكم[4]. وبالنسبة للقضاة فإن باسكال يختصهم بتحقير شديد، "فأروابهم الحمراء.. والقصور التي يحكمون فيها، والزهور التي تزين هذه القصور، كل مظاهر الأبهة هذه ضرورية للغاية" لتعويض ما بهم من نقص[5].

وعلى هذا النحو فإن باسكال المتشكك لا يعتبر فيلسوفاً إرادياً أو فيلسوفاً عقلياً، بل هو ينكر أي دور حقيقي للإرادة، وينكر أي وجود حقيقي للعدل. فالإنسان في نظره يعيش فقط في الخيال وتخضع إرادته للخيال الذي يحكم كل تصرفاته. فإرادة الإنسان إذن ليست حرة ولا يمكن أن تكون

---

(1) Ibid., No. 103, p. 65.
(2) Ibid., No. 247, p. 124.
(3) Ibid., No. 249, p. 125.
(4) Ibid., No. 104, p. 68.
(5) Ibid., No. 104, p. 68.

حرة بل هي إرادة خيالية موهومة، وعلى الإنسان أن يقنع بهذا الوهم فهو ضروري له وهو الذي يصنع له "الجمال والعدل والسعادة، أي كل ما في الحياة"[1].

فإذا انتقلنا إلى باسكال المؤمن وجدناه يتكلم بلغة أخرى، ويعبر عن إيمانه بالقانون الطبيعي. فهو يقول "لا شك أن هناك قوانين طبيعية، ولكن عقل الإنسان الفاسد قد أفسد كل شيء"[2]. ولذلك بدلاً من الرجوع إلى العقل أو الإرادة للكشف عن هذه القوانين يجب أن ترجع فقط إلى إرادة الله. "فلنغير القاعدة التي اتخذناها حتى الآن لمعرفة ما هو حسن وهي إرادتنا. ولنأخذ حكمنا من الآن من إرادة الله. فكل ما يريده الله فهو بالنسبة لنا حسن وعادل، وكل ما لا يريده فهو سيء وظالم"[3]. وكل من ينضم إلى الله يصبح جزءاً منه[4]، وإرادة الجزء يجب أن تخضع لإرادة الكل[5]. وقد عبر الله عن إرادته في الأخلاق المسيحية[6] التي تقتضي من الإنسان أن يكون كاملاً كما أن الله كامل[7].

(1) Ibid., No. 104, p. 69.
(2) Ibid., No. 228, p. 118.
(3) Ibid., No. 648, p. 335, 356.
(4) Ibid., No. 210, p. 374.
(5) Ibid., No. 706, p. 373.
(6) Ibid., No. 732, p. 384.
(7) Saint Mathiou, 5, 48.

وكما هو واضح فإن باسكال المؤمن يحرر الإرادة من الخضوع للوهم والخيال ليخضعها بعد ذلك لإرادة الله التي عبر عنها في الأخلاق المسيحية.

والخلاصة أن باسكال المتشكك لا يؤمن بحرية الإرادة، إذ لا وجود لهذه الحرية أبداً، فالإرادة تخضع دائماً للوهم والخيال وتصدر دائماً عن الهوى والشهوة. أما باسكال المؤمن فإنه يخضع إرادة الإنسان لإرادة الله، ويرى في ذلك الطريق الوحيد للكشف عن القانون الطبيعي والعدل ولمعرفة ما هو حسن وما هو قبيح.

24- المادية التاريخية (ماركس وانجلز):

على طريقة جان جيتون في تحليل باسكال بأنه ليس واحداً بل اثنين، فأننا نستطيع تحليل ماركس أيضاً بأنه ليس واحداً، بل هناك "ماركسان" الأول هو ماركس الذي يحلل ويفسر، والثاني هو ماركس الذي يوجه ويحرك. وماركس الأول هو الأكثر شهرة، أما ماركس الثاني فهو الأصدق واقعاً.

أما الإتجاه التحليلي في فلسفة ماركس فيذهب إلى إنكار كل دور للإرادة والفكر والضمير والعقل الإنساني. وعلى غرار هيجل الذي يقول أن الفلسفة تأتي دائماً متأخرة جداً بعد أن يكون التاريخ قد تحرك فعلاً[1]. فإن ماركس يقول

---

(1) راجع ماسبق فقرة 21.

نفس الشيء بعبارة أخرى وهي أنه "ليس الضمير هو الذي يحدد الحياة، ولكن الحياة هي التي تحدد الضمير"[1].

وبحسب هذا الرأي فإن الفلسفة والأخلاق والقانون والعقود ليست سوى نتيجة حتمية للكيان الإقتصادي والحياة المادية لمجموع الأفراد في مجتمع معين.

وبصفة خاصة فإن إرادة الإنسان لا تلعب أي دور في الحياة. لا إرادة المشرع، ولا إرادة الأفراد. وبالنسبة لإرادة المشرع التي يقال أنها تصنع القانون فإن ماركس يؤكد أن هذا القول هو نوع من "الوهم"[2]. "ونفس الوهم عند رجال القانون وعند التقنينات القانونية هو الإعتقاد بأن دخول الأفراد في معاملات فيما بينهم بطريق التعاقد، وهو من قبيل الملابسات التي يمكن أن تتم بحسب رغبة هؤلاء الأفراد، أو الإعتقاد بأن مضمون هذه العقود يتوقف تماماً على الإرادة التحكمية والفدية للمتعاقدين"[3].

والصحيح في نظر ماركس أنه لا توجد تصرفات إرادية على الإطلاق، وكل التصرفات التي تتم بين الأفراد هي في الواقع "تصرفات محددة وضرورية ومستقلة عن أي إرادة إنسانية"، فهي تصرفات مفروضة وليست إرادية. أما المصدر

---

(1) K. Marx, et F. Engels, L`idéologie allemande, op. cit., p. 23.
(2) Ibid., p. 70.
(3) Ibid., p. 72-73.

الحقيقي لهذه التصرفات فهي "درجة التقدم المحدد للقوى الإنتاجية المادية" في مجتمع معين. وهذه التصرفات أو العلاقات المفروضة، وهي أساساً علاقات الإنتاج، تكون ما يسمى "بالكيان الإقتصادي للمجتمع وهو الأساس الملموس الذي تقوم عليه إنشاءات سطحية من القانون والسياسة والتي تتآلف معها أشكال معينة من الضمير الإجتماعي"[1].

وطبقاً لهذا التفسير فإن درجة النمو التي تصل إليها القوى المادية الإنتاجية في مجتمع معين، هي التي تفرض إبرام تصرفات تأخذ بحسب الظاهر صورة العقود الإرادية وهي ليست كذلك. وهذه التصرفات تعبر عن علاقات الإنتاج في هذا المجتمع، وهذه العلاقات تشكل الكيان الإقتصادي المادي لهذا المجتمع. وهذا الكيان هو الذي يفرض النظام القانوني والسياسي في المجتمع، ويشكل الضمير الإجتماعي المطابق لهذا النظام.

فلا إرادة الإنسان هي التي تبرم العقود، ولا إرادة المشرع هي التي تضع القانون، بل كل ذلك تفرضه القوى الإنتاجية المادية في كل مجتمع على حدة.

وكما أن الإنسان لا يملك شيئاً من إرادته، فهو أيضاً لا يملك شيئاً من ضميره أو عقله أو فلسفته أو أخلاقه، بل كل

(1) K. Marx, Contribution à la critique de l`économie politique, Londres, 1859, trad. Par: M. Husson et G. Badia, éditions sociales, Paris, 1957, p. 4.

ذلك مفروض عليه كتعبير ضروري عن الكيان الإقتصادي للمجتمع الذي يعيش فيه الإنسان.

وهكذا يمكن إعتبار الفلسفة الماركسية من الفلسفات المنكرة للإرادة. وهذا هو الإتجاه المشهور عنها.

ومع ذلك فإن الإتجاه الآخر لماركس وهو الذي يجعل الإرادة والعقل والفلسفة تحرك الحياة وتصنع التاريخ، هو الإتجاه الذي تحقق بالفعل وأصبح قانوناً وضعياً في الكثير من بلاد العالم الآن، وهو الإتجاه الذي يتفق أكثر مع جوهر الفلسفة الماركسية.

ومن الواضح أن فلسفة ماركس لم تكن تعبيراً عن الكيان الإقتصادي في المجتمع الذي ظهرت فيه، بل كانت موجهة أساساً للثورة ضد هذا الكيان. ومن الواضح أن ماركس لم يكن يصف فقط حركة التاريخ، بل كان يدعو إلى تغيير مسار هذه الحركة.

وقد سبق أن ذكرنا من قبل العبارات التي قالها ماركس والتي تشهد بوضوح على إيمانه الكامل بأن فلسفته وعقليته هي التي ينبغي أن تقود العالم وتوجه الإنسانية. ورأينا كيف أنه حاول البحث عن القوة المادية التي يستطيع إستخدامها في تحقيق هذه الفلسفة، ورأنه وجد هذه القوة في طبقة البروليتاريا التي

يجب في نظره إثارتها ضد الطبقة المسيطرة والإستفادة من سذاجتها لتحريك الثورة وتحقيق الفلسفة[1].

وبحسب هذا الإتجاه فإن إرادة الإنسان تلعب دوراً حاسماً في التاريخ. فإرادة ماركس هي التي توجه وإرادة البروليتاريا هي التي تنفذ وتستولي على السلطة وتصنع القانون. وفي هذا يقول ماركس وانجلز بوضوح "أن الهدف المباشر للشيوعيين هو الإستيلاء على سلطة الدولة بواسطة البروليتاريا"[2].

فإرادة الإنسان عند ماركس ليست هي إرادة منعدمة، بل على العكس هي إرادية ثورية.

ومع ذلك فإن هذه الإرادة الثورية ليست إرادة حرة، بل هي إرادة خاضعة للتوجيه الصادر من عقل ماركس وفلسفته والعقيدة التي أنشأها. وكما يلاحظ جورج جيرفتش بحق "أن الديالكتيكية التاريخية تخفي فلسفة للتاريخ، وهي تقوم على تصور سابق لمصير الإنسانية... ونظراً لأن هذا المصير معروف مقدماً قبل كل ديالكتيك، فإن ديالكتيكية ماركس التاريخية تصبح عقائدية"[3].

---

(1) راجع ماسبق ، فقرة رقم 14.

(2) Marx et Engels, Manifesre du Parti Communisté, éditions sociales, Paris, 1962, p. 38.

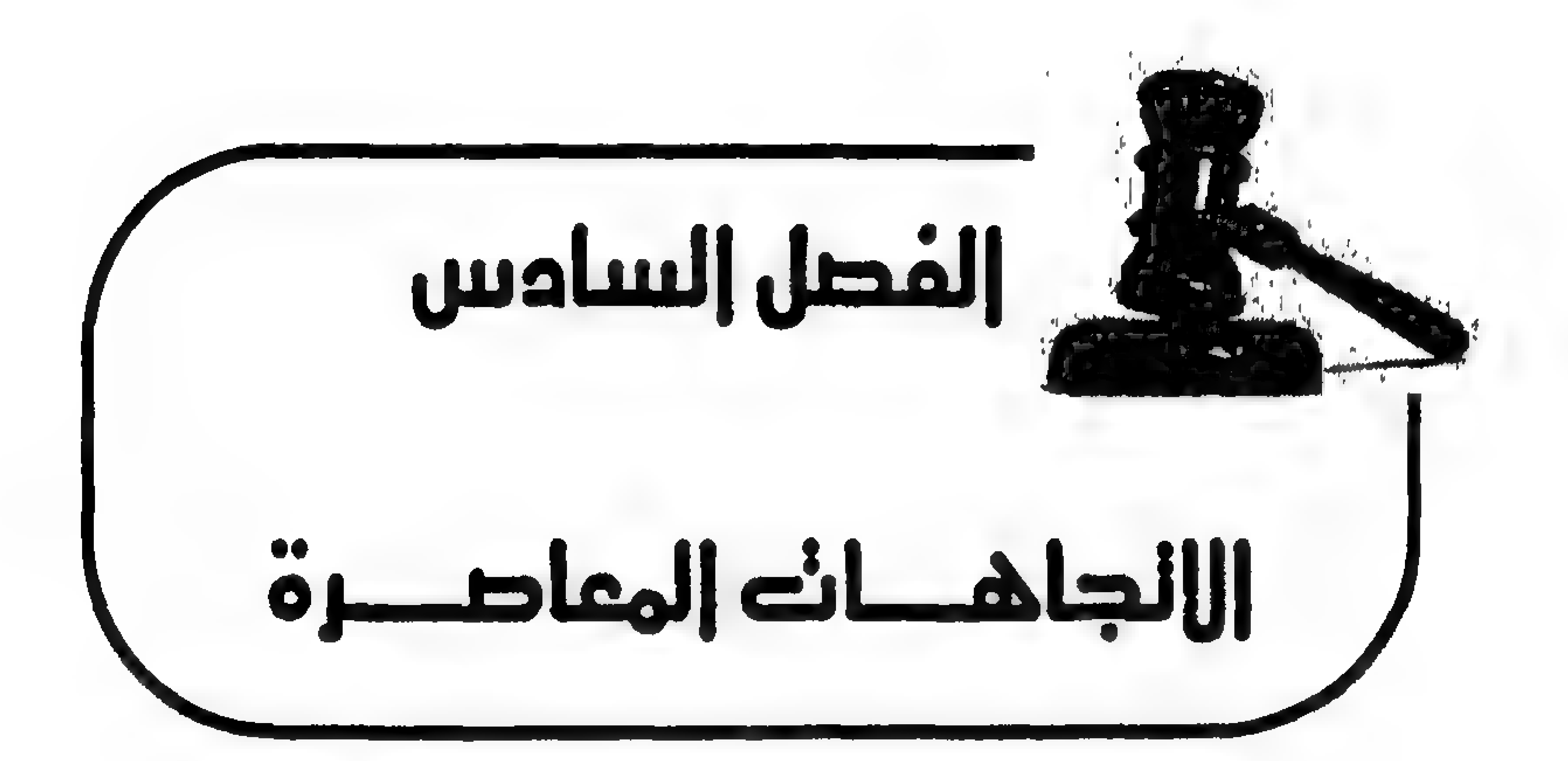
(3) G. Gurvith, Dialectique et sociologie, op. cit., p. 149.

وبالفعل فإن ماركس أنشأ عقيدة لها أنصار وخصوم. وأنصارها بعضهم خصم للبعض الآخر، وكل فريق يدعي لنفسه الأرثوذكسية ويتهم الفريق الآخر بالتحريفية.

وإذا كان هذا الإتجاه العقائدي الثوري قد حرر الإنسان من الخضوع للدين أو للقانون الطبيعي، فإنه أخضع الإنسان في نفس الوقت للعقيدة الماركسية.

والخلاصة في فلسفة ماركس أن الإتجاه التحليلي فيها ينكر كل دور للإرادة على الإطلاق، وأن الإتجاه الثوري فيها يحرر الإرادة من الخضوع للأخلاق الطبيعية أو للتعاليم الدينية، ولكنه يخضعها للفلسفة الماركسية. وهذا الإتجاه الأخير يعترف بالإرادة ويتخذها وسيلة لتحقيق الثورة والإستيلاء على السلطة وصنع القانون طبقاً للمبادئ الماركسية التي يجب أن يخضع لها الجميع.

وننتقل الآن إلى الفصل الأخير لندرس فيه الإتجاهات المعاصرة في العلاقة بين القانون والإرادة.



الفصل السادس

الاتجاهـات المعاصـرة

25- المقصود بالفلسفات المعاصرة:

كل الفلسفات السابق دراستها هي في الواقع فلسفات معاصرة. لأن الفلسفة لا تقدم أبداً ولا تبلى أبداً. وعلى سبيل المثال فإن أرسطو لا زال فيلسوفاً عصرياً بل هو أعظم فلاسفة العصر الذي نعيش فيه. وليس غريباً أن نقرأ ما يقوله هيدجر من أن الفصل الأول من الكتاب الأول من كتاب الطبيعة لأرسطو "يجعل حتى اليوم مكتبات بأكملها من المؤلفات الفلسفية، شيئاً سطحياً"[1].

ولذلك فإن ما نقصده بالفلسفات المعاصرة هي الفلسفات "التي ظهرت في هذا العصر وأخذت مكانها إلى جانب الفلسفات الأخرى المعروفة والسابق دراستها"

وعلى هذا النحو فإننا ندرس فيما يلي وعلى وجه الترتيب فلسفة الحياة وفلسفة الجوهر وفلسفة الوجود، كما ندرس أيضاً إتجاهات علم الإجتماع، وندرس أخيراً المصير الذي انتهت إليه نظرية القانون الطبيعي في العصر الحديث.

26- فلسفة الحياة:

تعتبر فلسفة الحياة أو الفلسفة البيولوجية من أهم الفلسفات المعاصرة. ويكفي للتدليل على ذلك أن نشير إلى إسمى أبرز ممثليها، برحسون وتيلار دي شاردان.

---

(1) Heidegger, Le principe de raison, op. cit., p. 153.

وتـؤدي هـذه الفلسـفة حسـب تعـبير تـيلار دي شـاردان إلى "إنقـلاب في تصـورنا للوجـود"[1]. وطبقـاً لهذا التصـور الجديـد فـإن "الحيـاة" لـن تـكـون مجـرد ظـاهـرة جانبيـة، بـل جـوهـر الوجـود"[2]. وهـكـذا "فإن علم الحياة لن يصبح شيئاً آخـر سوى علـم الطبيعة بمعناه الواسع المعقد"[3].

وبـين الأحيـاء فـإن الإنسـان لـن يـكـون نوعـاً كـغـيره مـن الأنـواع، بـل أن "الإنسـان سـيـكـون هـو الـذي مـن حولـه يـدور الوجـود"[4].

والإنسان في تطور مستمر، وهـو لا يوصـف بالـكينونـة بل يوصـف بـالتطور، فهـو لا يوجـد ولـكنـه يصـير. وقـد بـدأ وجـود الإنسان بحـركـة إنتقـال ثورية من الحياة الغريزية إلى التفـكير[5].

ونحن لا نعرف شيئاً عن تفصيلات هـذا الإنتقـال الثـوري، ولا داعي لأن نجهد أنفسنا في البحـث عن هـذه التفصيلات حتى نوفر على أنفسنا أحلاماً غير مفيدة[6].

---

(1) TEILHARD DE CHARDIN, La place de l`homme dans la nature, 1950, Union générale d`éditions, 1962, p. 32.
(2) Ibid., p. 29.
(3) Ibid., p. 28.
(4) Ibid., p. 45.
(5) Ibid., p. 99.
(6) Ibid., p. 86; H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit., p. 116.

ولكن إذا كانت نقطة البداية في هذا التطور غير معروفة، إلا أن طريقة التطور ذاتها معروفة، ومتفق عليها، وهي ما يعبر عنها بتجميع الصفات المكتسبة. فالصفات التي يكتسبها الإنسان تصبح أصيلة وتنتقل بعد ذلك بالميراث إلى الأجيال القادمة[1].

وهناك إتفاق بين فلاسفة الحياة على أن المقصود بالتطور، هو قبل كل شيء تطور العقل[2].

ولكن برجسون يذهب إلى أن العقل مهما تطور فسيظل دائماً محكوماً بالغريزة وهي مصدره[3].

وعلى خلاف ذلك فإن تيلار دي شاردان يعتقد أن الإنسان لن يظل دائماً إنساناً ولكنه سيصبح بعد بضعة ملايين من السنين مخلوقاً أسمى من الإنسان. وستكون هذه هي اللحظة الحاسمة في التطور، وهي التي تسمى بلحظة "الأومجا"، وهي لحظة الإلتقاء "بالأومجا" الوحيد الحقيقي وهو "الله، المحرك والجامع، والمدعم لهذا التطور"[4].

ولكن قبل أن تنقضي هذه الملايين من السنين، كيف تنشأ الإلتزامات التي تحكم سلوك الإنسان وتقيد حريته؟

---

(1) Teilhard, Ibid., p. 121; Bergson, ibid., p. 290
(2) Teilhard, Ibid., p. 14; Bergson, ibid., p. 106
(3) Bergson, Ibid., p. 169.
(4) Teilhard, ibid., p. 153, 168, 169

للإجابة عن هذا السؤال فإن برجسون يستبعد فكرة القانون الطبيعي أو الأخلاق الطبيعية، "فالشيء الوحيد الطبيعي هو ضرورة وجود القاعدة"[1]. أما قواعد الأخلاق الموجودة بالفعل فهي "أدوات مخترعة وبالتالي متغيرة وغير متوقعة"[2].

وبرجسون يستبعد فكرة القانون العقلي أو الأخلاق العقلية. "فجوهر الإلتزام هو شيء آخر غير ما يقتضيه العقل"[3]. وهو يرى أن للأخلاق مصدرين. وبالتالي فهناك نوعان من الأخلاق لكل نوع مصدره الخاص. والنوع الأول من الأخلاق أدنى من العقل، أما النوع الثاني فهو أسمى من العقل[4].

ومصدر النوع الأول للأخلاق هو المجتمع، ذلك أن أفراد المدينة أو الدولة يتماسكون كالخلايا في الجسم الواحد. والأخلاق بهذا المعنى هي مجموعة من العادات تمكن مقارنتها بغرائز الحيوانات[5]. وهي مجرد مقارنة نظرية لأن الإنسان لا يتكون من غريزة محضة، بل هو أيضاً مخلوق مفكر يستطيع أن يخرق القاعدة الأخلاقية بإرادته[6]. فالأخلاق تلزم ولكنها لا تحتم[7].

---

(1) Bergson, ibid., p. 22.
(2) Bergson, ibid., p. 22.
(3) Ibid., p. 18, Add. P. 15, 17, 21, 59, 60, 64, 65, 81, 86, 90, 91, 93, 95, 99, 122, 287.
(4) Ibid., p. 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 20, 21, 34, 129.
(5) Ibid., p. 2, 3, 19, 24, 46, 98, 313, 314.
(6) Ibid., p. 4.

وأســاس هــذا النــوع الأول مــن الأخــلاق هــو "الغريــزة المفكـرة"، بحيث يعتبر النظام الأخلاقي "شبه عقلـي"[1]. وبحسب قصد الطبيعة فإن هـذا النـوع من الأخـلاق مخصـص للمجتمعات المغلقة، لا للإنسانية كلها.

أما المصدر الثاني للأخلاق، والذي ينشأ عنه النـوع الثاني منهـا، فهـو الحـدس أو الإنفعـال الخـلاق "لمؤسســي ومصـلحي الأديـان والمتعبـدين الغامضـين والقديسـين"[2]. وهـؤلاء يقومـون "بإختراع أشبه بإختراع الفنـان"[3]. وهـذا النـوع الثـاني من الأخـلاق إنساني عالمي، وليس فقط إجتماعي خاص بجماعة معينة[4].

ومع ذلك فإن هـذين النوعين من الأخلاق ينتهي بهمـا الأمـر إلى الإنـدماج في نـوع واحـد "لأن الضـغط الإجتمـاعي" و "إنطلاقـة الحب"، ليسا سوى تعبيرين متكاملين عن الحياة"[5].

ويتضـح مـن هـذا العـرض أن فلسفة الحيـاة لا تـؤمن بوجـود أخـلاق طبيعيـة خالـدة لا تـتغير، ولا تـؤمن بوجـود قـانون عقلـي مصـدره العقـل أو طريـق الكشـف عنـه هـو العقـل. فالإنسـان في تطور مستمر. والعقل هـو الموضوع الأساسـي لهذا التطـور. ولـذلك فإن الأخلاق التي يخضع لها الإنسان هـي أخلاق بيولوجية متطورة

---

(1) Ibid., p. 4.
(2) Ibid., p. 49; Add. 29, 42, 43, 44, 50, 58, 97
(3) Ibid., p. 74.
(4) Ibid., p. 31.
(5) Ibid., p. 98.

ومتغيرة. ولا يوجد أي شيء طبيعي إلا ضرورة خضوع الإرادة للإلتزام الأخلاقي. أما الإلتزامات التي يخضع لها الإنسان فلا تفرضها الطبيعة أو يفرضها العقل، بل تفرضها درجة النمو البيولوجي الذي وصل إليه الإنسان.

وإرادة الإنسان ليست حرة ولكنها خاضعة للإلتزامات الأخلاقية. ومصدر هذه الإلتزامات هو إما التماسك الإجتماعي الذي يحكم الإنسان كما تحكم الغرائز الحيوان، وأما الإنفعال الخلاق الأسمى من العقل والذي يتحقق عن طريق مؤسسي الأديان والمصلحين والقديسين. وهذان المصدران يندمجان في مصدر واحد هو الحياة.

فالحياة هي جوهر الوجود وهي موضوع التطور، وهي مصدر الأخلاق. وإرادة الإنسان ليست أقوى من الحياة، بل هي خاضعة لها في تطورها وفيما تفرضه من قيود وإلتزامات.

وهكذا فإن فلسفة الحياة تعطي تصوراً جديداً، وتعطي كذلك أساساً جديداً لخضوع الإرادة للإلتزام القانوني والأخلاقي[1].

---

(1) عندما يتكلم برجسون عن الإلتزام الأخلاقي فهو يقصد في نفس الوقت الإلتزام القانوني. وعلى سبيل المثال فهو يقول بوضوح أن القوة الملزمة للعقد "لن يكون لها وجود إلا في جماعة إنسانية توجد بها أفكار أخلاقية بمعنى الكلمة، عن الإتفاقات والإلتزامات". نفس المرجع، ص 87.

27- فلسفة الجوهر:

مؤسس فلسفة الجوهر، وهي ما يطلق عليها أيضاً اسم La Phénomenologie، هو الفيلسوف الألماني هيسرل Edmund Husserl الذي وضع بصفة خاصة منطق هذه الفلسفة. أما الجانب الأخلاقي فيها فقد وضعه ماكس شيلر الذي يعد أكبر فلاسفة الجوهر بعد هيسرل.

وتهدف نظرية شيلر إلى توجيه ضربة حاسمة إلى الإتجاهات الشخصية، والنسبية، والتجريبية في الأخلاق. وهي أيضاً توجه نفس الهجوم ضد الإنسانية، والعقلانية، والعالمية في الأخلاق.

وفيما يتعلق بالتجريبية فإن شيلر يقرر بوضوح أنه "ليست التجربة هي التي تكتشف ما هو حسن وما هو قبيح"[1]. بل على غرار "كانت" فإن الأخلاق تسبق في وجودها أي تجربة أي أنها أولية بديهية Apriorique، بمعنى أن "تكون مبادئها واضحة جلية"[2]، لا يحتاج التحقق منها إلى أي إختبار.

وعند هذه النقطة فإن شيلر يفترق عن "كانت" ويرفض فكرة الأخلاق العقلية، أو فكرة الوضوح العقلي للأخلاق، ويقرر أن الوضوح الأخلاقي ينبغي أن يكون إنفعالياً. وفي هذا

---

(1) Max Scheller, Le formalisme en éthique, op. cit., p. 69; Adde, 32, 87.

(2) Max Scheller, Ibid., p. 70; Adde, pp. 68-125

المعنى يقول شيلر "هكذا نحن نؤكد ضد "كانت"، وبأكثر الطرق حسماً، وجود بديهيات إنفعالية، وبهذا تتقطع الوحدة الزائفة التي جمعت حتى الآن بين البديهية والعقلية"[1].

والبديهية الإنفعالية عند شيلر ليست عالمية لأنه "قد توجد بديهية لا يلمسها ولا يستطيع أن يلمسها إلا شخص واحد"[1]. ولهذا ينادي شيلر "بضرورة الرفض الصريح لكل إدعاء بوجود أخلاق إنسانية"[3].

والواقع أن شيلر لا يعترف بالمساواة بين الناس، ولا بالمساواة بين الأجناس في القدرة على الوصول إلى معرفة القيم الأخلاقية[4].

ومن ناحية أخرى فإن الإنسان ليس هو الذي يقدر القيم، وليس هو سبب نشأتها أو الذي بدونه لا يتصور وجودها[5]. بل على العكس فإن وجود القيم لا يتوقف على وجود الإنسان، فالقيم موجودة وخالدة في مكانها. ويطلق شيلر على هذا المكان إسم مملكة القيم.

وهناك فارق بين القيمة الأخلاقية وبين الأمر المستمد منها، فبينما الأولى أبدية خالدة، فإن الثاني يمكن أن يتغير

---

(1) Max Scheller, Ibid., p. 87.
(2) Max Scheller, Ibid., p. 98.
(3) Max Scheller, Ibid., p. 282.
(4) Max Scheller, Ibid., p. 101.
(5) Max Scheller, Ibid., p. 99.

بحس الظروف، وبحسب قدرة الإنسان على الوصول إلى مملكة القيم[1].

وإذا كانت قدرة الإنسان على معرفة القيم الأخلاقية نسبية ومحدودة. فإن القيم ذاتها مطلقة، خالدة لا تتغير[2]. ومع ذلك فإن شيلر لا يستبعد أن يستطيع الإنسان في بعض اللحظات الوصول إلى القيم المطلقة. ولهذا السبب فإن نظرية شيلر لا تبدو متعارضة تماماً مع نظرية القانون الطبيعي. ولعل الفارق الأساسي بين النظريتين أن نظرية القانون الطبيعي تجعل العقل هو مقياس الحسن والقبح، بينما تذهب نظرية شيلر إلى إستقلال الأخلاق عن الإنسان، وإلى رفض العقل كمعيار للأخلاق. وكل ما يستطيعه الإنسان هو أن يصل إلى مملكة القيم بإنفعاله، لا أن يزن هذه القيم بعقله.

وهكذا فإن فلسفة الجوهر تتفق مع نظرية القانون الطبيعي في أن الأخلاق أبدية خالدة، ولكنها ترفض ما تقوله نظرية القانون الطبيعي من أن الأخلاق إنسانية عقلية عالمية.

ولكن ما هو سبب خضوع الفرد للقانون؟ وهل يجد هذا السبب مكاناً له في مملكة القيم التي يتحدث عنها شيلر؟. للإجابة على هذا السؤال فإن شيلر يشير إلى مبدأ التضامن،

---

(1) Max Scheller, Ibid., p. 320 et s.
(2) Max Scheller, Ibid., p. 276 et s.

وهو المبدأ الذي يفرض على الأفراد الخضوع للعقود التي يرتبطون بها، ولقوانين الدولة التي يعيشون بها[1].

ومبدأ التضامن هذا يتفرع من مبدأ آخر أسمى منه هو مبدأ الوحدة الإجتماعية.

وهناك أربعة أشكال للوحدة الإجتماعية: الوحدة في الجمهور، الوحدة في المجتمع، الوحدة في الإنسانية. أما الشكل الرابع للوحدة، وهو أسمى هذه الأشكال على الاطلاق، فهو "وحدة الأشخاص المنفردين المستقلين، الروحانيين، والفرديين، في شخص مشترك، مستقل، وروحاني"[2]. وهذا الشكل الأخير من الوحدة يؤدي إلى المسئولية "أمام شخص الأشخاص، أمام الله"[3].

ونظراً لارتباط مبدأ التضامن بهذا الشكل الرابع والأسمى للوحدة، فإنه يصبح بعد ذلك وكأنه "جزء مكون وخالد، أو كتشريع أساسي، لهذا الوجود الذي يتكون من الأشخاص الأخلاقيين المتناهين"[4].

---

(1) Max Scheller, Ibid., p. 532
(2) Max Scheller, Ibid., p. 533.
(3) Max Scheller, Ibid., p. 534.
(4) Max Scheller, Ibid., p. 534.

ويلاحظ أن الأشكال الثلاثة الأولى للوحدة الإجتماعية هي "مجرد وسائل" لتحقيق الشكل الرابع للوحدة، وهو الشكل الأسمى الذي يؤدي إلى المسئولية أمام الله[1].

والمسئولية أمام الله هي التي تفرض مبدأ التضامن الذي تؤسس عليه كل الإلتزامات الإجتماعية سواء كان مصدرها العقد، أو مصدرها القانون.

وتحقيقاً لمبدأ التضامن فإن إرادة الإنسان لا تكون حرة، بل خاضعة للأشكال الثلاثة الأولى للوحدة الإجتماعية. وهي أشكال مصطنعة تتوقف قيمتها على مدى قدرتها على تحقيق الشكل الرابع والأسمى، وهو الوحدة مع الله والمسئولية أمامه. وكل تصرف إرادي يصدر من الإنسان سواء كان عقداً أو تشريعاً، يستمد قيمته من إتفاقه مع مبدأ التضامن المتفرع من الوحدة مع الله والمسئولية أمامه.

والخلاصة أن إرادة الإنسان ليست حرة، ولكنها مسئولة أمام الله، وخاضعة لعالم القيم. وهذه القيم أبدية خالدة لا تتغير، ولكنها ليست إنسانية أو عقلية أو عالمية.

(1) Max Scheller, Ibid., p. 540.

28- فلسفة الوجود:

إشتهرت الفلسفة الوجودية خطأ بأنها فلسفة إرادية تطلق حرية الإرادة بغير قيد. وهذه شهرة غير صحيحة على إطلاقها كما سنرى.

وهناك إتجاهان متميزان في الفلسفة الوجودية، يقف كل منهما من الآخر موقف العداء. فهناك الوجودية الملحدة التي يتزعمها جان بول سارتر، وهيدجر، وهناك الوجودية المؤمنة التي يتزعمها كارل جاسبر وجابريل مارسيل. ولا يتفق هذان الإتجاهان في شيء إلا في نقطة البداية في الفلسفة الوجودية وهي أن وجود الإنسان يسبق ماهيته.

أولاً - الوجودية الملحدة:

تقوم الوجودية الملحدة على نوع من التوفيق العجيب بين فلسفة "كانت" وفلسفة "نيتشه". ونقطة البداية في هذه الفلسفة هي عبارة نيتشه الشهيرة "الله قتل فالإنسان حر". ومع ذلك فإن "سارتر" يتفادى ذكر اسم "نيتشه"، ويشير إلى اسم آخر أكثر قبولاً، هو دوستوفسكي. فيقول سارتر: (بحسب ما كتبه دوستوفسكي: "لو لم يكن الله موجوداً، لكان كل شيء مسموح به"، هذه هي نقطة البداية في الفلسفة الوجودية)[1].

(1) J. P. Sartre, L`existentialisme est un humanisme, Nagel, Paris, 1961, p. 36.

ورغم أن سارتر يخفي إسم نيتشه وهو صاحب هذه العبارة، فإن خصوم سارتر من الوجوديين المؤمنين يكشفون المصدر الحقيقي لهذه الفلسفة وهو نيتشه[1].

وبحسب سارتر فإن الإنسان حر، بل هو "محكوم عليه بالحرية"[2]. ومعنى أن الوجود يسبق الماهية، أنه لا توجد أية أخلاق مفروضة على الإنسان "فالإنسان ليس هو شيء آخر سوى ما يصنعه هو بنفسه"[3].

وإلى هذا الحد فإن سارتر يردد ما يقوله نيتشه ويعطي الحرية المطلقة لإرادة الإنسان، ويبدو كما لو كان فيلسوفاً إرادياً.

ومع ذلك فهو يتراجع فوراً عن منطق الحرية المطلقة، ويبدأ في تقييد حرية الإرادة عن طريق فكرة أقرب ما تكون إلى الأمر المطلق الذي نادى به "كانت". ومؤدى هذه الفكرة أن الإنسان عندما يختار شيئاً، فهو يختار هذا الشيء لكل الناس، وعندما يفعل شيئاً فإنه بذلك "يلزم الإنسانية كلها"[4].

(1) G. Marcel, Les hommes contre les humains. Op. cit., p. 133.
(2) J. P. Sartre, Ibid., p. 37.
(3) J. P. Sartre, Ibid., p. 22.
(4) J. P. Sartre, Ibid., p. 25-26.

والواقع أن هذا القول لا يختلف في صياغته كثيراً عن صياغة الأمر المطلق عند "كانت" وهو أن "يتصرف الإنسان بحيث يصلح تصرفه لكي يصبح قانوناً إنسانياً عالمياً"[1].

ولكن الفارق بين الاثنين، أن كانت يجعل العقل الخالص هو مصدر الأمر المطلق، أما سارتر فهو يعترف بأي دافع إنساني كمصدر لهذا الأمر ولو كان دافعاً غريزياً أو عاطفياً. ويعطي لذلك مثلاً عقد الزواج، "إذا كنت أريد أن أتزوج، وحتى لو كان هذا الزواج يرتبط بوضعي الخاص أو بعاطفتي أو برغبتي، فإني بذلك ألزم ليس فقط نفسي، ولكن الإنسانية كلها على طريق الزواج الواحد غير المتعدد"[2]، ويصبح الزواج بهذا المعنى مبدأ أخلاقياً عالمياً مقيداً لحرية الإنسان.

ولكن الأخلاق العالمية ليست طبيعية وهي "ليست معطاة، ولكنها مصنوعة بإستمرار، فإنني أنشئ العالمية بإختيار طريقي"[3]. فالأخلاق كلها مخترعة ومصنوعة "وإذا كان يوجد شيء مشترك بين الأخلاق والفن، فهو الإختراع والخلق في كل من الحالتين"[4].

فالوجودية الملحدة لا تؤدي إلى إطلاق حرية الإرادة، كما تبدو نقطة البداية فيها، ولكنها تذهب إلى تقييد الإرادة عن

---

(1) راجع ما سبق في فلسفة "كانت"، فقرة رقم 18.

(2) J. P. Sartre, Ibid., p. 27.

(3) J. P. Sartre, Ibid., p. 70.

(4) J. P. Sartre, Ibid., p. 77.

طريق الأخلاق. ولكن الأخلاق الوجودية ليست طبيعية أو عقلية أو معطاة سلفاً، بل هي أخلاق مصنوعة ومبتكرة يصنعها الإنسان بالتصرفات التي تصدر عنه، وهي تصرفات يقوم بها الإنسان بكل حرية أياً كان دافعه إلى ذلك ولو كان دافعاً غريزياً أو عاطفياً.

ومن الواضح تماماً أن فلسفة سارتر توفق بين ما قاله نيتشه عن إطلاق حرية الإرادة بغير حد، وبين ما قاله كانت من تقييد الإرادة بواسطة الأمر المطلق.

ويبدو لنا أن عملية التوفيق التي حاولها سارتر غير ممكنة التحقيق، لأنها تعني ببساطة أن مصدر الإلتزام الأخلاقي هو كل تصرف يقوم به الإنسان ولو كان مدفوعاً فيه بمصلحته الشخصية أو غرائزه أو عواطفه. ولو صح هذا لتعددت الأوامر الأخلاقية وتعارضت فيما بينها، يقدر تعدد الأشخاص في العالم وتعارض دوافعهم الشخصية. ولم يبين سارتر كيف يمكن الخروج من هذه الفوضى الأخلاقية إلى نظام أخلاقي، وكيف يتصور وجود إلتزام أخلاقي بعد ذلك.

وعندما أراد كانت أن يرتفع بقيمة الإرادة الإنسانية ويجعلها مصدر التشريع العالمي الطبيعي، ومصدر الأمر المطلق، استعان في ذلك بفلسفة ميتافيزيقية بمقتضاها، فإن إرادة الإنسان الموجود في العالم الحسي، تخضع لإرادة الإنسان الموجود

في العالم العقلي، أو بتعبير آخر فإن إرادة الإنسان تخضع لحكم العقل الخالص.

أما أن يجعل سارتر إرادة الإنسان المتأثرة بالعالم الحسي والدوافع الشخصية، مصدراً للإلتزام الأخلاقي العالمي، فهو ما يبدو غير متصور الوقوع.

إن التوفيق بين نيتشه وكانت أمر مستحيل، وهو الذي يجعل الإرادة حرة ومقيدة في نفس الوقت، وهو الذي أعطى الفكرة الشائعة عن الفلسفة الوجودية وهي أنها تطلق حرية الإرادة بغير حد، مع أنها تنادي في الواقع بتقييد حرية الإرادة بأخلاق عالمية من صنع الإنسان نفسه. ولذلك يبدو لنا بوضوح أن الوجودية الملحدة لم تأت للفكر الإنساني بجديد وكل ما صنعته هو محاولة التوفيق غير المعقولة بين فلسفة نيتشه وبين فلسفة كانت، أي بين إطلاق حرية الإرادة بغير قيد وبين تقييد حرية الإرادة في نفس الوقت.

ثانياً – الوجودية المؤمنة:

يذهب الوجوديون المؤمنون إلى إتهام جان بول سارتر بالسوفسطائية، والتبعية لنيتشه وللمادية الماركسية[1]. وعلى خلاف سارتر فإن مارسيل يذهب إلى أن "الإنسان لا يستطيع أن

(1) G. Marcel, Les hommes contre l`humain, op. cit., p. 54, 133.

يكون أو يظل حراً إلا في الحدود التي يكون مرتبطاً فيها بالملأ الأعلى"[1].

ويبشر مارسيل بضرورة "الصراع في مجال القانون بالمعنى الحقيقي للكلمة"، ضد الماكيافلية، والهيجلية، والنيتشيه، وفلسفة التاريخ[2]. وهو يتخذ كذلك موقفاً مضاداً من الثورة الفرنسية[3]، ومن الفردية الزائلة[3].

وهو إذا كان يعترف بفضل الفلاسفة العقليين، إلا أنه يفضل عليهم فلاسفة الجوهر فيما يتعلق بنظرية المعرفة[4].

وهو ينادي بالأخلاق المطلقة، ويهاجم الإتجاه النسبي في الأخلاق[5]، ويهاجم كذلك فلسفة الشك[6].

ومن ناحية أخرى فإن كارل جاسبر يهاجم الماركسية، والنيتشيه والفاشية، وفلسفة التاريخ[7]. وهو يهاجم كذلك الفلسفة الإرادية أو الحرية الإقتصادية الفارغة من المعنى[8].

---

(1) G. Marcel, Ibid., p. 24; Add., pp. 23, 24, 32, 47, 51, 54, 74, 75, 187; K. Jaspers, Introduction a la philosophie, trad. Par J. Hesch, Plon. 1962, p. 56, 63, 85, 89, 90, 92, 94, 98, 122, 145, 161.
(2) G. Marcel, Ibid., 17, 22, 28, 30, 43, 44, 53, 55, 96, 97, 100, 173, 178, 184, 186, 187.
(3) G. Marcel, Ibid., p. 8, 19, 156.
(4) G. Marcel, Ibid., p. 142, 169.
(5) G. Marcel, Ibid., p. 92.
(6) G. Marcel, Ibid., p. 10.
(7) G. Marcel, Ibid., p. 102.
(8) K. Jaspers, op. cit., p. 13, 150, 161.
(1) K. Jaspers, Ibid., p. 56, 124, 191.

ويتفق الفيلسوفان مع الوجودية الملحدة في أن وجود الإنسان أسبق من تحديد ماهيته، وأنه لا توجد قواعد أخلاقية عامة ومجردة، موجودة قبل وجود الإنسان نفسه. "فأهم ما يميز الإنسان كما يقول مارسيل، أنه كائن في موقف معين"[1]. وفي هذا الموقف بالذات يمكن أن توجد القيمة الأخلاقية المطلقة. ولكن هذه القيمة لا يمكن أن توجد بصفة عامة مجردة. فالتجريد يعني فقط، الجهل، والتعصب، والهوى[2].

ولكن ما هو معيار القيمة الأخلاقية المطلقة بصدد كل موقف إنساني محدد؟ يجيب الفيلسوفان على هذا السؤال بكلمة واحدة هي الحب. فكما يقول مارسيل "لا توجد ولا يمكن أن توجد قيمة بغير حب"[3]. وكما يقول جاسبر نقلاً عن القديس أوغسطين "أحب، وافعل بعد ذلك ما تريد"[4]. فالوجودية المؤمنة هي قبل كل شيء فلسفة للحب. وإرادة الإنسان حرة، ولكنها خاضعة في حريتها للحب، ومرتبطة كذلك في حريتها بالله.

وحرية الإنسان على هذا النحو ليست مطلقة، فهي أما أن تخضع لما يفرضه الحب، وهذا هو الخضوع الأسمى Supra

(1) Marcel, Ibid., p. 17, Adde, p. 22, 92, 119.
(2) G. Marcel, Ibid., p. 9, 83, 84, 118, 206.
(3) G. Marcel, Ibid., p 141.
(4) K. Jaspers, Ibid., p. 80

Personnel، أو تخضع لما يفرضه العقد أو القانون بغير حب، وهذا هو الخضوع الأدنى Infra Personnel [1].

وإذا كانت إرادة الإنسان لا تخضع لما يفرضه الحب، فإن الخضوع للقهر الذي يفرضه القانون يصبح ضرورياً لأنه كما يقول جاسبر "بالنسبة لنا نحن المخلوقات المتناهية، يظل نظام القهر لا غنى عنه للسيطرة على أهوائنا"[2].

وهكذا فإن إرادة الإنسان إما أن تخضع للحب، وفي هذه الحالة فإن تصرفها يمكن أن يكون مطابقاً لقيمة أخلاقية مطلقة، ولكنها قيمة مكتسبة غير معطاة وغير طبيعية وغير موجودة من قبل. فالأخلاق الوجودية هي دائماً أخلاق مصنوعة وليست معطاة[3]، وهذا هو الفارق الجوهري بين الأخلاق الوجودية وبين الأخلاق الطبيعية حسب نظرية القانون الطبيعي.

ومن الواضح أن الوجودية المؤمنة لا تطلق حرية الإرادة للإنسان، بل تقيد هذه الحرية إما بما يفرضه الحب وإما بما يفرضه القانون. والخضوع لما يفرضه الحب يتعلق بالقيم المطلقة، أما الخضوع لما يفرضه القانون خضوعاً مجرداً عن الحب فهو لا يتعلق بقيمة أخلاقية مطلقة، بل بضرورة إجتماعية لا تمس الحاجة إليها إلا عند إنتفاء الحب.

---

(1) G. Marcel, Ibid., p. 147, 152.
(2) K. Jaspers, Ibid., 81
(3) G. Marcel, Ibid., p. 119, K. Jaspers, Ibid., p. 98.

وسواء اتفقنا مع الوجودية أو اختلفنا معها فيما إذا كانت القيمة الأخلاقية المطلقة معطاة أم مصنوعة، فإنه مما لا شك فيه أن الوجودية المؤمنة تقدم تفسيراً منطقياً متماسكاً للإلتزام الأخلاقي والإلتزام القانوني، على خلاف الوجودية الملحدة التي تحاول عبثاً أن تجمع في نظرية واحدة بين نيتشه وكانت.

29- علوم الإجتماع والأنثروبولوجيا والتاريط:

بالرجوع إلى علوم الإجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ، وهي علوم تجريبية تبحث في الواقع، يتبين بوضوح أن حرية الإرادة لم تكن مطلقة في أي فترة من فترات التاريخ حتى في القرن التاسع عشر وهو العصر الذهبي للحرية الإقتصادية. وإذا ضربنا مثلاً لذلك بالعقود وهي أهم التصرفات الإرادية وجدنا تقنين نابليون يشترط لصحتها أن تكون مشروعة في حدود النظام العام والآداب وأن تتوافر فيها شروط الصحة الأخرى المتعلقة بتطابق الإرادتين والمحل والسبب. ويستخلص دوركايم من ذلك أنه "ليس كل ما في العقد تعاقدي"[1].

بل أكثر من ذلك فإنه من المعروف أن العقد الرضائي، الذي تترتب آثاره بمجرد أن يتبادل طرفان التعبير عن إرادتين متطابقتين، لم يظهر إلا في مرحلة تاريخية متأخرة[2].

---

(1) E. DURKHEIM, De la division du travail social, 7 ed., P.U.F., 1960, p. 189.

(2) Henry Sumner Main, Ancient, law, 1861, Nouvelle édition, London, 1930, p. 182, E. Durkheim, Leçons de sociologie, Physique des moeurs et du droit, P.U.F., 1950, p. 206 et s., G. Davy, La foi jurée thèse lettres, 1922, p. 319.

وإذا انتقلنا إلى حريات الإنسان اللصيقة بشخصيته، وهي ما يعبر عنها أحياناً بحقوق الإنسان، وجدنا التاريخ يشهد على أن هذه الحقوق والحريات لم تكن مصونة إلا في ظل الدول التي يوجد فيها قانون ونظام، أي في ظل مجتمعات سياسية تخضع فيها إرادة الأفراد للأوامر والأحكام الصادرة عن السلطة الحاكمة في هذه المجتمعات.

وفي الفترات التاريخية السابقة على نشأة المجتمعات السياسية فإن إرادة الإنسان وحريته كانت مهدرة بغير حد. ومع نشأة المجتمعات السياسية فإن إرادة الإنسان وجدت في النظام المفروض داخل هذه المجتمعات ما يكفل لها الحماية والإنطلاق.

وعلى هذا النحو فإن التاريخ لا يشهد على وجود أي تعارض بين حرية الفرد ووجود الدولة، بل على العكس تماماً فإنه كما ذكرنا يشهد على عدم إمكان وجود حرية للفرد بغير وجود للدولة. وتمشياً مع هذا المنطق فإن دوركايم يقرر أنه "كلما كانت الدولة أكثر قوة كان الفرد أكثر إحتراماً" وذلك بإستثناء بعض الحالات غير العادية التي لا تخرق هذه القاعدة المضطردة في التاريخ الإنساني[1].

ولكن ما هو أساس الإلتزام القانوني الذي يقيد الأفراد داخل الدولة؟

---

(1) E. Durkheim, Leçons de Sociologie, op. cit., p. 71.

بحسب دوركايم "فإن المجتمع نفسه، أي الضمير الجماعي La Concience Collective هو مصدر الأخلاق والقانون. فالحياة الإجتماعية في مجتمع معين لها قيمة أخلاقية تصدر عنها القواعد التي تحكم سلوك الأفراد في هذا المجتمع.

ودوركايم يؤكد في كتاباته فكرة القيمة الأخلاقية للحياة الإجتماعية، ويتكلم أيضاً عن العدل وهو ما يسميه العدل الإجتماعي. والعدل عنده ينقسم إلى قسمين: عدل توزيعي وعدل تبادلي. "والنوع الثاني هو الذي يسود أو ينبغي أن يسود في المعاملات، وهو الذي بمقتضاه يجب أن نتلقى دائماً التعويض العادل للشيء الذي نعطيه"[1]. وهذه الفكرة هي التي ستحكم في النهاية تطور النظام العقدي. فالعقد تطور من نظام العقد الشكلي إلى نظام العقد الرضائي. وسيصل في آخر المطاف إلى نظام العقد العادل الذي لا تستطيع فيه إرادة الطرفين أن تخرق مبادئ العدل التبادلي[2].

ودوركايم يفترض في كتاباته وجود فكرة مجردة عن العدل، أي العدل في ذاته، ويؤكد بوضوح أن إرادة المتعاقدين لا تستطيع أن تخرق هذه الفكرة لأن "إتفاق الأطراف لا يستطيع أن يجعل شرطاً عادلاً ما هو ليس كذلك بنفسه، وتوجد قواعد

(1) E. Durkheim, Ibid., p. 257.
(2) E. Durkheim, Ibid., p. 243

من العدل تجب عدم مخالفتها حتى ولو اتفق على ذلك أصحاب الشأن"[1].

ومن الواضح أن صاحب الحديث عن العدل الذي يجب أن يحكم العقد، وعن العدل التوزيعي والعدل التبادلي، ليس هو عالم الإجتماع "دوركايم" بقدر ما هو الفيلسوف العقلي أرسطو. وإذا كان الإتجاه السائد في علم الإجتماع وهو الإتجاه الذي يتزعمه "دوركايم"، يذهب إلى أن الأخلاق ليست مطلقة أو خالدة، ولكنها متطورة متغيرة بحسب المجتمعات والعصور، فإن الحديث عن وجود نهاية لهذا التطور تتمثل في فكرة العدل التبادلي أو العدل في ذاته، لا يتفق كثيراً مع نقطة البداية في هذا الإتجاه.

بل أكثر من ذلك فإن أحد علماء الإجتماع M. Mauss وهو صهر دوركايم انتهى بعد أن أتم بحثه المشهور عن "الهبة" إلى القول بوجود أخلاق أبدية خالدة تتمثل في فكرة العدل التبادلي "فمن بداية التطور الإنساني إلى نهايته لا توجد حكمتان بل حكمة واحدة. فلنتخذ مبدأ لحياتنا هذا الذي كان وسيظل دائماً مبدأ للحياة: "أعط بقدر ما تأخذ وكل شيء سيكون حسناً"[2]. ويعلق M. Mauss على هذا المبدأ بقوله "أن هذه الأخلاق خالدة"[3].

---

(1) E. Durkheim, De la division du travail social, op. cit., p. 194.
(2) M. Mauss, Sociologie et Anthropologie, P.U.F., 1960, p.265.
(3) M. Mauss, Ibid., p. 265.

وإذا كان بعض علماء الإجتماع قد توصلوا عن طريق التجربة إلى العثور على أخلاق أبدية خالدة، فمعنى ذلك أن علم الإجتماع يمكن أن يؤدي إلى شيء أقرب إلى القانون الطبيعي. وقد دعا ذلك الأستاذ كاربونييه – وهو الذي يتزعم علم الإجتماع القانوني في كلية حقوق باريس – إلى "التساؤل عما إذا كان هناك نوع من القانون الطبيعي سيطفو من جديد في القانون عن طريق هذه القناة". وهو يرى أن هذا التساؤل "مطروح الآن أمام رجال القانون وأمام رجال الإجتماع"[1].

والواقع أن هذا التساؤل يعكس نوعاً من الحيرة التي وقع فيها بعض علماء الإجتماع بسبب إتجاههم الأول إلى عدم الإعتراف بأية أخلاق طبيعية أو عقلية وبالتالي عدم الإعتراف بأية فلسفة للأخلاق، بل بأية فلسفة على الإطلاق، ومن هؤلاء "دوركايم" الذي حاول أن يذيب الفلسفة في علم الإجتماع، "وليفي بريل" الذي حاول أن يدمج الأخلاق في العادات الأخلاقية.

ولكن هذه المحاولات لم تؤد إلى القضاء على فلسفة الأخلاق بل بالعكس وجدنا عالم الإجتماع جورج جيرفتش يعترف بأهمية فلسفة الأخلاق عند شيلر. ووجدنا من ناحية أخرى علماء الإجتماع يصلون إلى صياغة بعض القواعد الأخلاقية المطلقة التي لا يمكن أن تكون التجربة هي مصدرها الوحيد

(1) J. Carbonnier, Sociologie juridique, Cours de Doctorat, Paris, 1961-1962, pp.73, 75.

والتي لا تتفق على أي حال مع النسبية التي يقوم على أساسها علم الإجتماع.

ومن هنا كانت الحيرة التي أشرنا إليها، بل أكثر من الحيرة فإن جيرفتش وجه صراحة الدعوة لعقد الصلح بين فلاسفة الأخلاق وبين علماء الإجتماع وهو كما يقول "صلح لا غنى عنه لوجود الفلسفة وعلم الإجتماع"[1].

ولعل خير مثل حي على الصلح المراد إبرامه هو "كانت"، فقد كان هو نفسه فيلسوفاً عقلياً وإن كان في نفس الوقت من علماء الإجتماع. وهو يرى ضرورة التفرقة بين طائفتين من قواعد السلوك "الأولى تجريبية وهي يمكن أن تأخذ اسم الأنتروبولوجيا العملية، والطائفة الثانية عقلية وهذه هي الأخلاق"[2]. فإذا كان مصدر القاعدة هو علم الأنثروبولوجيا فإن هذه القاعدة "يمكن أن تسمى قاعدة عملية، ولكنها لا يمكن أن تكون أبداً قانوناً أخلاقياً"[3].

وكانت يعرف الأنثريولوجيا بأنها علم الطبيعة الإنسانية بحسب ما تدل عليه التجربة وما يكشف عنه التاريخ. وعن طريق هذا العلم يمكن الوصول إلى معرفة قواعد سلوك

---

(1) G. Gurvith, Morale théorique et science des moeurs, P.U.F., 1961, p. 6.
(2) Kant, Fondements de la métaphysique des moeurs, op. cit., p. 75.
(3) Kant. Ibid., p. 78.

إجتماعيــة عمليــة كالقــانون الوضــعي والعــرف والعــادات الأخلاقيــة، وهــذه كلـها قواعـد مـتغيرة متطـورة. وهــي ليســت الأخلاق. لأن قواعد الأخلاق هي قواعد عالمية خالدة وأبدية وهـي قواعـد بديهيـة يكشـف عنهـا العقـل وحـده دون حاجـة إلى أيـة تجربة.

وهكـذا إذا وضحت التفرقـة بـين الأخـلاق وبـين العـادات الأخلاقية، لم يعد هناك أي مجال للصراع بين الفلسفة وبـين علـم الإجتمـاع. فالفلسـفة تبحـث في الأخـلاق، أمـا علـم الإجتمـاع فهـو يبحث في العادات الأخلاقية.

وعلـم الإجتمـاع لا يمكـن أن يـؤدي إلى الكشـف عـن مبـادئ أخلاقيـة خالـدة، وكـل مـا يمكـن أن يوصـل إليـه هـو التعرف على عادات أخلاقية متغيرة متطورة.

وإذا أراد عـالم الإجتمـاع أن يسـتخلص مـن هـذه العـادات قانوناً خالداً كما فعل دوركايم أو موس فلن يمكـن ذلك عن طريق التجربة وحدها بل لا بـد أن يضـيف إلى التجربـة مجهـوداً عقلياً خالصـاً، فيجمـع بـذلك بـين العقـل والتجربـة وهـو مـا كـان يفعله أرسطو في كثير من الأحيان[1]، على أن يظـل العقـل وحـده هـو المعيـار الوحيـد للقواعـد الأخلاقيـة طبقـاً للمعنـى التقليـدي لنظرية القانون الطبيعي.

---

(1) Aristote, Politique, op. cit., T. 2, Ch. 6, p. 55.

وبغير أن نفرض على علماء الإجتماع أن يتخذوا موقفاً معيناً من الجدل القائم بينهم وبين فلاسفة الأخلاق أو بأن يسلموا بالتفرقة التي وضعها كانت بين الأخلاق والعادات الأخلاقية، فإن من المؤكد حسب كتاباتهم السابق الإشارة إليها أن إرادة الإنسان لم تكن حرة حرية مطلقة في أي مرحلة من مراحل التاريخ، وأن الحماية الحقيقية لإرادة الإنسان لم تتحقق إلا عند ظهور المجتمعات السياسية أي عندما أصبحت إرادة الأفراد خاضعة للنظام القانوني الذي تفرضه السلطة المسيطرة على هذه المجتمعات. فإرادة الإنسان لم تكن حرة أبداً إلا في الحدود التي كانت فيها خاضعة للقانون.

30- نظرية القانون الطبيعي في القرن العشرين:

من الواضح بعد الإستعراض السابق للإتجاهات الفلسفية القديمة والمعاصرة، أن نظرية القانون الطبيعي هي نقطة البداية لكل الفلسفات الأخلاقية بغير إستثناء سواء في ذلك الفلسفات المؤيدة أو المعادية لها.

وبعد أن وضع أرسطو هذه النظرية في صورتها المتكاملة، ساهم الفلاسفة من بعده في إبرازها إما بالتعبير عنها تعبيراً جديداً أو بالإنحراف بها أو بالهجوم عليها.

وقد رأينا تعبيراً مبسطاً عن القانون الطبيعي في نظرية العقد الإجتماعي التي نادى بها هوبز ولوك وجان جاك روسو

ومن قبلهم أفلاطون، ورأينا كذلك تعبيراً جديداً وعميقاً عن هذه النظرية في فلسفة كانت عن سلطان الإرادة.

ثم رأينا بعد ذلك كيف انحرفت هذه النظرية على يد هوبز الذي نادى بعقل الدولة، وعلى يد هيجل الذي نادى بتأليه الدولة السائدة، وكان إنحراف كل من هذين الفيلسوفين يتمثل في الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي بما يؤدي إلى الإستبداد والطغيان تحت اسم العدل والمبادئ الخالدة.

ولكن الإنحراف عن نظرية القانون الطبيعي لم يؤد إلى الإضرار بها، بل بالعكس فإنه أفاد كثيراً في إلقاء الضوء على جانب هام منها وهو ضرورة التفرقة بين العدل في ذاته والعدل المصطنع، بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، وذلك حماية لإرادة الأفراد من إرادة المشرع وهي إرادة إنسانية مثل إرادتهم.

وقد بلغت القوة بنظرية القانون الطبيعي ما يجعلها تلقى إستقبالاً حسناً من الفلسفات الدينية. فالقديس توماس الأكويني يعتنقها، والمعتزلة في الفلسفة الإسلامية يدخلون من أجلها حرباً فكرية ضد الأشاعرة.

أما الفلسفات التي أنكرت القانون الطبيعي وهاجمته وهي أساساً فلسفة نيتشه الإرادية، فقد أسدت إلى القانون الطبيعي خدمة لا تقدر لأنها أثبتت بوضوح كامل كيف أن

إنكـار الأخـلاق الطبيعيـة يـؤدي إلى إهـدار الإرادة وتـدميرها ، بإسم الإرادة ذاتها.

وفي الإتجاهـات المعاصـرة فـإن فلسـفة الحيـاة مـع أهميتهـا الكـبرى وعـدم إعترافهـا بوجـود أخـلاق طبيعيـة عقليـة إلا أنهـا تعـترف علـى الأقـل بـأن القاعـدة الأولى في الأخـلاق هـي قاعـدة طبيعيـة وهـي القاعـدة الـتي تقتضـي وجـود نظـام في المجتمـع. ولا يعتبر ذلك إنكـاراً كـاملاً للقـانون الطبيعـي حتـى مـع القـول بـأن القواعـد الأخلاقيـة الـتي تـأتي بعـد ذلـك هـي قواعـد بيولوجيـة متطورة ومتغيرة.

أمـا فلسـفة الجـوهر فإنهـا لا تتعـارض تعارضـاً كـبيراً مـع نظرية القـانون الطبيعـي لأنهـا تـؤمن بوجـود قـيم أخلاقيـة خالـدة، حتى ولو كـانت لا تعترف بأن الأخلاق إنسانية أو عالمية أو عقلية.

وبالنسبة للفلسفة الوجودية فإن الإتجـاه الملحـد فيهـا يجمـع في نظريـة واحـدة بـين نيتشـه وكانـت، وهـو أمـر مسـتحيل. أمـا الإتجـاه المـؤمن فيهـا فهـو يعـترف بـالقيم الأخلاقيـة المطلقـة علـى أساس الحب، وإن كان يرفض ما تقوله نظرية القـانون الطبيعـي من أن هذه القيم معطاة أو محددة سلفاً، ويـرى علـى العكـس أن الأخــلاق دائمــاً مكتسـبة ومصـنوعة بواسـطة كـل إنســان في الموقف الذي يوجد فيه. والوجودية المؤمنـة لا تفعل أكثـر مـن أن تسـتخدم عكـس الإصـطلاحات الـتي تسـتخدمها نظريـة القـانون

الطبيعي لتصل بعد ذلك إلى نفس النتيجة التي تصل إليها هذه النظرية وهي الإعتراف بالأخلاق المطلقة.

أما علوم الإجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ فهي لا تبحث بحسب طبيعتها عن الأخلاق، ولكنها تبحث فقط عن العادات الأخلاقية، ومع ذلك فقد انتهى بعض علمائها إلى وجود أخلاق خالدة أقرب ما تكون إلى القانون الطبيعي.

أما المادية التاريخية فإنها تنكر العقل الخالص لتحل محله عقل كارل ماركس بإعتباره القادر وحده على قيادة الإنسانية. ولا يعدو أن يكون هذا تجميداً وتحديداً لفكرة القانون الطبيعي، لم تقع فيه حتى الفلسفات الدينية التي اعترفت مع إيمانها الشديد بالله أن الحسن هو ما يراه العقل حسناً وأن القبيح هو ما يراه العقل قبيحاً.

أما الخلط بين العقل الخالص وبين عقل كارل ماركس فهو أشبه بالخلط بين العقل الخالص وعقل الدولة عند هوبز وأشبه أيضاً بالخلط بين الدولة وبين الله عند هيجل ويؤدي أي نوع من هذا الخلط إلى الإستبداد وتحطيم حرية الفرد، حيث تصبح تعاليم ماركس أو قوانين الدولة الوضعية تعبيراً مطلقاً عن العدل حتى ولو لم تكن كذلك فعلاً.

وحتى تظل نظرية القانون الطبيعي سالمة من كل إنحراف، فيجب تحاشي كل خلط بين العقل الخالص وبين أي

عمل إنساني معين بالذات، سواء كان هو عقل المشرع في أي دولة أو في الدولة السائدة، أو عقل أحد الفلاسفة أو عقل أحد المفسرين للعقائد الدينية أو السياسية.

والقانون الطبيعي بهذا المعنى هو العقل الخالص أو العقل السليم. فالقانون الطبيعي هو القانون العقلي. وإصطلاح القانون الطبيعي مرادف لإصطلاح الأخلاق الطبيعية أو الأخلاق العقلية، ومرادف كذلك لإصطلاح العدل.

والقانون الطبيعي بهذا المعنى هو الأساس الذي تقوم عليه السلطة السياسية في كل دولة. بل هو الأساس "الذي يقتضي إنشاء سلطة عامة ذات إختصاص عالمي"، حسب تعبير البابا يوحنا الثالث والعشرين في إعلانه المشهور Pacem in Terris[1].

والقانون الطبيعي بهذا المعنى هو الذي يجب أن تخضع له كل إرادة إنسانية، سواء في ذلك إرادة المشرع فيما يصدره من قوانين أو إرادة القاضي فيما يصدره من أحكام أو إرادة الفرد العادي فيما يبرمه من عقود.

والقانون الطبيعي بهذا المعنى ليست له قيمة فلسفية فحسب، بل أن قيمته الواقعية لا يجادل فيها أحد. ويكفي للتدليل على ذلك الإشارة إلى أن القضاء يسمى في معظم بلاد العالم مرفق العدالة. وإذا حدث في فترة من فترات التاريخ أن

(1) Texte intégral, Journal la Croix du 11-4-1963, p. 6, 7

وقعت إحدى الدول تحت وطأة الطغيان نتيجة للخلط بين القانون الطبيعي وعقل الدولة أو عقل أحد الفلاسفة أو عقل أحد الأحزاب السياسية في المذاهب العقائدية، فلن يرجئ أمل في تحرير هذه الدولة ورفع الظلم عن أفرادها إلا على أساس القانون الطبيعي نفسه، أي على أساس العقل الخالص والعدل في ذاته.

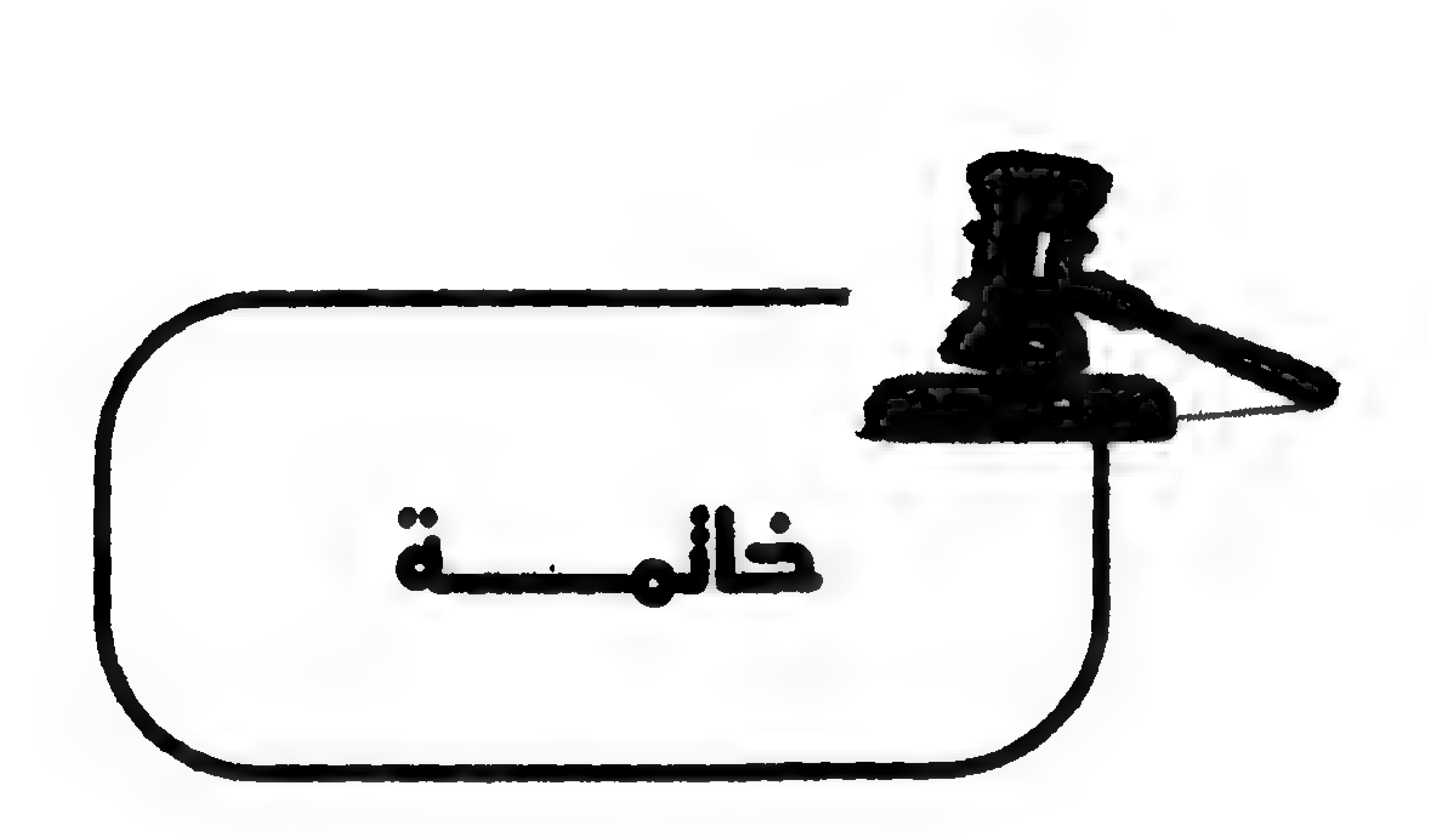
وبالنسبة لمصر فقد أعلن المشرع المصري اعتناقه لنظرية القانون الطبيعي في المادة الأولى من القانون المدني التي تنص على أن "1- تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها.

2 – فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد، فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد، فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة".

ومعنى هذا النص أن المشرع استوحى أحكام التشريع من مبادئ القانون الطبيعي والعدل ولذلك فهو يلزم القاضي بتطبيقها أولاً. فإذا لم يجد القاضي الحكم في قواعد العدل المصنوع الذي وضعه المشرع، ولم يجد كذلك أحكاماً في العرف أو مبادئ الشريعة الإسلامية، فإنه يرجع بمجهوده الشخصي إلى نفس المصدر الذي استوحى منه المشرع أحكامه الوضعية وهو القانون الطبيعي ومبادئ العدالة. وهذه هي

بالضبط نظرية أرسطو عن العدل العام والعدل الخاص السابق الإشارة إليها[1]. فالقانون الطبيعي هو الأساس الذي أقيم عليه العدل في المجتمع، وهو أيضاً الأساس الذي يقام عليه العدل الخاص عندما لا توجد قاعدة قانونية تطبق على النزاع المعروض أمام القاضي.

(1) راجع ما سبق فقرة 12.



خاتمـــة

إذا أردنا أن نضع خاتمة لدراستنا عن العلاقة بين القانون والإرادة فأننا نسجل أولاً أن القانون الذي يحكم سلوك الأفراد في المجتمع هو عمل إرادي من صنع المشرع نفسه، أو من صنع القضاء، أو من صنع العرف.

فلا يوجد قانون في الدولة غير القانون الوضعي. وكل قانون وضعي هو عمل إرادي من صنع الإنسان.

وإرادة المشرع في كل دولة هي إرادة وضعية واقعية تتأثر بكل ما يجري في هذه الدولة من تيارات وما يوجد فيها من ظروف. وفي كل مجتمع توجد صراعات من كل نوع لعل أبرزها الصراع بين الفلسفات والصراع بين الطبقات والصراع بين المصالح. وفي كل مجتمع توجد قوى كثيرة خلاقة يؤدي تفاعلها إلى تكوين إرادة المشرع الوضعية. وهذه القوى تضع في حسابها دائماً الحقائق الموجودة في المجتمع سواء كانت حقائق طبيعية أو تاريخية أو دينية أو إقتصادية أو إجتماعية.

والصراع من أجل القانون الوضعي، أو الصراع في سبيل تكوين إرادة المشرع الوضعية، تقوم به عادة الأحزاب السياسية في الدول التي تسمح بتعدد الإتجاهات، ويحتكره الحزب الواحد أو الحاكم الأوحد في الدول التي لا تعرف الأحزاب. ولكن حتى في هذه الدول الأخيرة فإن أي فرد يستطيع أن يلعب

دوراً في الصراع من أجل القانون ولو لم يتخط هذا الدور موقف السياسة الكاملة.

والصراع من أجل القانون قد يتم بطريقة ثورية سواء كانت هذه الثورة عنيفة ودموية، أو كانت ثورة سلمية كتلك التي قادها غاندي في الهند، وقد يتم أيضاً وهو الغالب بطريقة تدريجية إصلاحية.

والصراع من أجل القانون قد يؤدي إلى التقدم إجتماعي أو يؤدي إلى التأخر الإجتماعي، وقد يقود إلى الديمقراطية أو يؤدي إلى الديكتاتورية.

والصراع من أجل القانون قد يؤدي إلى تمزيق الدولة إلى دولتين أو أكثر، وقد يؤدي إلى تجميع أكثر من دولة في دولة واحدة، أو قد يؤدي إلى تكوين دولة واحدة عالمية.

والصراع من أجل القانون قد يسفر عن إصدار قوانين عادلة وقد يسفر عن إصدار قوانين ظالمة.

والصراع من أجل القانون ليست له نهاية فهو دائم أبداً، وموجود فعلاً في كل المجتمعات سواء تلك التي تسمع فيها أصوات كثيرة أو تلك التي لا يسمع فيها غير صوت واحد.

فالقانون الذي يحكم سلوك الأفراد في كل المجتمعات هو دائماً عمل إرادي من صنع الإنسان. وإرادة المشرع التي تضع القانون إنما تفرض إرادتها على الأفراد المخاطبين بهذا القانون.

ولكن عندما يصدر القانون فإنه ينفصل عن إرادة المشرع ويصبح قاعدة عامة مجردة تحكم سلوك جميع الأفراد في المجتمع بما في ذلك الشخص الذي وضع هذه القاعدة.

والقانون لا يقتصر على وضع القواعد التي تحكم سلوك الأفراد، بل يضع أيضاً القواعد التي تحكم سلوك السلطات الموجودة في الدولة. وخضوع هذه السلطات لحكم القانون إنما يعني في الواقع أن القانون بعد أن كان عملاً إرادياً أصبح أسمى من إرادة جميع الأشخاص بما في ذلك إرادة السلطات التي وضعته وأصدرته. ويعبر عن هذا المبدأ باسم سيادة القانون أو سمو القانون.

ولكن نظراً لأن الظاهرة التي تحكمها القاعدة القانونية هي إرادة إنسانية سواء كانت إرادة الأفراد العاديين أو كانت إرادة السلطات الحاكمة، وهي ظاهرة لا تمكن – بحسب طبيعتها – السيطرة عليها سيطرة كاملة، لأن إرادة الإنسان تملك الإختيار أي تملك القبول أو الرفض، الطاعة أو عدم الطاعة، فيترتب على ذلك أن قواعد القانون لا تنطبق بطريقة آلية. فهي إذا كانت تلزم إلا أنها لا تحتم. فهي تلزم لأن

الخروج عليها يترتب عليه توقيع جزاء على من خرج على القاعدة. أما أنها لا تحتم، فلأن الخروج عليها يظل ممكناً دائماً.

ومن السهل بطبيعة الحال توقيع جزاء على إخلال أحد الأفراد العاديين بحكم القانون، ولكن من الصعب توقيع هذا الجزاء عندما يقع الإخلال من إحدى سلطات الدولة، ولا يكون ذلك إلا عن طريق مبدأ تعدد السلطات حيث تستطيع كل سلطة أن توقف الأخرى، أو عن طريق الثورات السليمة التي تعتبر الإنتخابات الحرة صورة منها، أو عن طريق الثورات العنيفة.

ويترتب على ذلك أنه لا توجد حرية مطلقة للإرادة في أي دولة من الدول لأي فرد من الأفراد سواء كان حاكماً أو محكوماً، فالجميع يخضع للقانون.

وضرورة خضوع الإرادة للقانون هو ما يفرضه القانون وما يقرره العقل. وبحسب العقل السليم أو العقل الخالص فإن الإنسان لا يتمتع بحرية مطلقة في تصرفاته، بل تخضع حريته لمقتضيات العدل والقانون الطبيعي. أما القول بإطلاق حرية الإرادة بغير حد، وهو ما لم يقل به أحد سوى نيتشه، فإنه يؤدي حتماً إلى إرادة القوة وإلى سحق كل إرادة إنسانية بغير هوادة أو رحمة.

فالحماية الحقيقية لحرية الإرادة لا تكون إلا عن طريق إخضاع كل إرادة لمبادئ العدل وأحكام القانون الطبيعي. وإذا

كان القانون الطبيعي يقتضي إنشاء سلطة سياسية حاكمة في كل مجتمع، ويقتضي خضوع الأفراد لما يصدر عن هذه السلطة من أحكام، فإنه يقتضي أيضاً وفي نفس الوقت خضوع هذه السلطة ذاتها لأحكام العدل والعقل ومبادئ الأخلاق الطبيعية.

وهكذا عندما تخضع كل إرادة إنسانية لحكم العقل والعدل في كل ما يصدر عنها من أعمال، سواء في ذلك ما يصدر عن المشرع من تشريعات أو ما يصدر عن القاضي من أحكام أو ما يصدر عن الأفراد من عقود ومعاملات، فإن حرية الإرادة تكون قد تحققت بأكثر ما يرجى لها من تحقيق.

وهكذا يظل العقل الخالص هو النور الطبيعي الذي تهتدي به وتخضع لتوجيهه كل إرادة إنسانية، فتتحقق الحماية والحرية الحقيقية، أي الحرية العادلة، لكل إرادة إنسانية.

وإذا كان هناك تحذير أخير يتعلق بنظرية القانون الطبيعي، فهو التحذير من الخلط بينه وبين القانون الوضعي، أو الخلط بينه وبين أي نظرية فلسفية معينة بالذات، أو الخلط بينه وبين أي إتجاه عقائدي معين بالذات.

لأنه إذا كانت الإرادة المطلقة لنيتشه تؤدي إلى تحطيم حرية الإرادة، فإن نفس النتيجة السيئة يمكن الوصول إليها عن طريق الخلط بين القانون الطبيعي وعقل الدولة كما فعل هوبز أو عن طريق الخلط بين الله والدولة السائدة كما فعل هيجل،

أو عن طريق الخلط بين العقل الخالص وعقل كارل ماركس كما فعل هذا الأخير.

فليكن واضحاً بإستمرار أن القانون المطبق في أي دولة هو عمل إرادي من صنع إرادة السلطة الحاكمة في هذه الدولة، وهو يستند في أساس وجوده إلى فكرة العدل، كما أنه يستوحي أو يجب أن يستوحي أحكامه من مبادئ العدل، ولكنه يظل دائماً عدلاً مصنوعاً لا يرقى أبداً ولا يختلط أبداً بالعدل في ذاته الذي يجب أن يظل هو وحده معيار الحكم على كل تصرف إرادي سواء كان تشريعاً أو حكماً أو عقداً أو غير ذلك من التصرفات الإرادية.

فلتخضع إرادة الإنسان للعدل والعقل، فهذا هو الطريق الوحيد إلى حريتها الحقيقية.


المحتويات



رقم الإيــداع : 2013/22163
الترقيم الدولى : 8-008- 753-977-978

مـع تحـيات
مكتبة الوفـاء القانونيـة
تليفون : 01003738822- الإسكندرية




الناشر
مكتبة الوفاء القانونية
٠٠٢٠١٠٠٣٧٣٨٨٢٢
تليفاكس
٠٠٢٠٣/٥٤٠٤٤٨٠
الإسكندرية


ISBN : 977-753-008-8
9 789777 530088